

مَنَاهِجُ الْبَحْثِ الْفَلَسَفِيِّ

تأليف
الدكتور محمود زيدان
أستاذ الفلسفة بكلية الآداب
جامعة الإسكندرية



الهيئة الوطنية العامة للكتاب
مركز الإسكندرية

اهداءات ٢٠٠٤

أسرة أ / سيد أحمد متولى الجوهري
طنطا



مناهج البحث الفلسفي

تأليف
الدكتور محمود زيدان
أستاذ الفلسفة بكلية الآداب
جامعة الاسكندرية

١٩٧٧

فهرس محتويات الكتاب

صفحة	
٧ - ٥	مقدمة
	الفصل الأول
٢٥ - ٩	طبيعة النظرية الفلسفية طبيعة المشكلة الفلسفية (٩ - ١٥) ، القضية الفلسفية (١٥ - ١٢) ، خصائص النظرية الفلسفية (١٢ - ١٦) ، المذهب الفلسفي (١٦ - ١٩) ، تحقيق المذهب الفلسفي (١٩ - ٢٤) ، خاتمة (٢٤ - ٢٥) .
	الفصل الثاني
٣٦ - ٢٧	المنهج الفرضي صوره (٢٧ - ٢٩) ، لحظة تاريخية (٢٩ - ٣٠) ، أفلاطون يطبق المنهج (٣٠ - ٣١) ، محاوره بارمينيس (٣١ - ٣٤) ، خاتمة (٣٤ - ٣٦) .
	الفصل الثالث
٤٨ - ٣٧	المنهج التمثيلي مبدأ الغائية وتعميمه (٣٧ - ٣٨) ، الغائية في الانسان (٣٨ - ٤٠) ، تطبيق أرسطو لمبدأ الغائية على الكون (٤٠ - ٤٤) ، خاتمة (٤٤ - ٤٨) .
	الفصل الرابع
٦٣ - ٤٩	منهج الشك واليقين مقدمة (٤٩ - ٥٠) ، هدف المنهج الجديد (٥٠ - ٥١) ، الشك المنهجي واحدس (٥١ - ٥٢) ، الحدس الديكارتي والموضوعية (٥٢ - ٥٤) ، قواعد المنهج (٥٤ - ٥٦) ، تطوير قواعد المنهج (٥٦ - ٥٧) ، تطبيق قاعدة الحدس على الكوجتو (٥٧ - ٦١) ، تطبيق قاعدة التحليل على الكوجتو (٦١ - ٦٢) ، تعثر ديكارت في تطبيق المنهج (٦٢ - ٦٣) ، خاتمة (٦٣) .

الفصل الخامس

صفحة	
٨٠ - ٦٥	منهج الظواهر
	مقدمة (٦٥-٦٦) ، مجمل فلسفة هوسرل (٦٦-٧٠) ، أطوار فلسفة
	هوسرل (٧٠-٧٣) ، منهج الظواهر (٧٣-٧٥) ، تطبيق المنهج
	(٧٥-٧٨) ، خاتمة (٧٩-٨٠) .

الفصل السادس

٩٨ - ٨١	منهج التحليل وجورج مور
	مقدمة (٨١-٨٦) ، السمات العامة لفلسفة مور (٨٧-٩١) ، التحليل
	وأنواعه (٩١-٩٣) ، معايير التحليل الصحيح (٩٣) ، نقد ذاتي
	(٩٣-٩٥) ، تطبيق المنهج (٩٥-٩٨) .

الفصل السابع

١٢٠ - ٩٩	منهج التحليل وروسل
	مقدمة (٩٩-١٠١) ، خصائص منهج التحليل (١٠١-١٠٦) ،
	النظرية الوصفية (١٠٦-١٠٨) ، خطوات المنهج (١٠٨-١١٢) ،
	حدود المنهج (١١٣) ، خلاصة مناهج التحليل (١١٤-١١٧) ،
	نقد مناهج التحليل (١١٧-١٢٠) .

الفصل الثامن

١٣٦ - ١٢١	المنهج والمذهب في الفلسفة
	مقدمة (١٢١-١٢٢) ، مناهج الفلسفة (١٢٢) ، منهج التحليل
	(١٢٢-١٢٣) ، منهج التركيب (١٢٣-١٢٤) ، المنهج الفلسفي
	ومناهج العلوم الأخرى (١٢٤-١٢٩) ، سبق المذهب على المنهج
	(١٢٩-١٣١) ، اختلاف الفلاسفة (١٣١-١٣٤) ، هل الفلسفة علم ؟
	(١٣٤-١٣٥) .

١٤٠ - ١٣٧	أهم مراجع الكتاب
-----------	----------------------------

مقدمة

يتساءل هذا الكتاب عما إذا كان هنالك منهج محدد للبحث الفلسفي ، يلتزم به الفيلسوف حين يقيم إحدى نظرياته . ولقد دفعنا إلى إلقاء هذا السؤال سببان . يدرك طالب العلوم الرياضية أو الطبيعية في وضوح ، مناهج البحث في هذه العلوم ، كما أن بين علماء الرياضيات والطبيعيين إجماعاً على هذه المناهج . إن منهج البحث في الرياضيات هو النسق الاستنباطي (أو الأكسيوماتيك) ، تسبقه دفعة حدس واضحة ؛ ومنهج البحث في العلوم الطبيعية هو المنهج الفرضي الاستنباطي ، يتلوه خطوة التحقيق التجريبي حين يكون ذلك ممكناً . لكن طالب الفلسفة قد لا يعرف في وضوح منهج البحث الفلسفي ، كما أنه ليس بين الفلاسفة إجماع على منهج واحد محدد يلتزمون به . فهل هذا الغموض في أذهان طلاب الفلسفة عن جمل فيهم ، أم أن الفكر الفلسفي يقتضيه ؟ وهل هذا التباين بين الفلاسفة في مناهجهم مرض يتطلب علاجاً ، أم أنه من طبيعة الفكر الفلسفي ؟

والسبب الأكثر أهمية في إلقاء سؤالنا ارتباطه بسؤال أعم : هل يمكن للفلسفة أن تكون علماً ؟ وهنا نسارع إلى استباق اعتراض : « يقوم السؤال على سوء فهم للفلسفة ، لأنها غير العلم ، ومن ثم لن تكون علماً » . نرى أن هذا الاعتراض يقوم على تصور قاصر للعلم - قصر العلم على العلوم الطبيعية أو الرياضية وحدهما فإذا كانت هذه العلوم هي كل العلوم ، فليست الفلسفة علماً بكل تأكيد . لكننا نصادر على أن تصور العلم - أي علم - ثلاث مقومات أساسية : موضوعات بحث محددة تميزه من العلوم الأخرى ، ومنهج محدد يتفق عليه كل المشتغلين به ، ونتائج مشفرة بحيث يبدأ الباحث عمله حيث انتهى سلفه ، فيعدّل من نتائجه أو

يتغلب على فجواته ، أو يطورها . فاذا صح ذلك التصور ، جاز لنا أن نبحث فيما إذا كان للفلسفة موضوعات محددة ومنهج محدد ونتائج مثمرة ، فان تحققت فيها هذه المقومات استحققت شرف العلم ، وإن لم تتحقق فلن تكون كذلك .

وليس السؤالان - عن المنهج الفلسفي وإمكان الفلسفة علماً - بدعاً ، فقد سألها كثير من الفلاسفة ، وأبرزهم ديكارت وكنت وهورسول ورسل . ولكن لكل منهم صيغته للسؤال وموقفه من الجواب . لقد عزی ديكارت تضارب النتائج التي يصل إليها مختلف الفلاسفة حول مشكلة واحدة إلى تحبط في المنهج ، فاقترح منهجاً ، روحه بداهة الرياضيات ويقين نتائجها ، آملاً أن يكون عليه إجماع . لكن كنت لم ير في المنهج الديكارتي فصل الخطاب ، ورأى أن الفلسفة لا زالت تفتقر إلى منهج ، بل نعى أيضاً أن موضوعاتها لم تتميز بعد . جاء هورسول ورأى أن الفلسفة لا ينقصها تحديد موضوعاتها وإنما تحديد منهجها ، فوضع منهجاً يدعو فيه إلى ضرورة التخلص من أي اعتقاد أو فرض سابق أو تحيز خاص مهما كان راسخاً ، فذلك يحفظ للبحث نقاءه ويكفل للنتائج موضوعيتها . أما رسل فانه لا يعترض على ما وصل إليه هورسول ، وان كان رأى أن التخلص التام من الفروض والتحيزات الراسخة أمر غير ممكن . ولقد قدّم رسل منهجاً رأى فيه أن الفلسفة يمكن أن تصبح علماً وأن تتقدم ، إذا قسمنا مشكلاتها المعقدة أجزاء ، وتناولنا كلاً منها على حدة ، في أناة وصبر ، وإذا أفدنا في الفلسفة من تطورات المنطق والعلوم بقدر ما تسمح به طبيعة الأشياء . نلاحظ أن الفلاسفة بعد رسل لم يجمعوا على منهجه أو قبول كل نظرياته ، فبعضهم متحمسون وبعضهم الآخر خصوم .

نحاول الوصول في هذا الكتاب إلى مدى قيام منهج محدد يلتزم به الفلاسفة . سنتبع منهجاً تاريخياً ؛ ننظر في الفلاسفة الذين أعلنوا أن لهم مناهج ، وزعم كل منهم أن منهجه هو المنهج الفلسفي الصحيح الوحيد !

وقد وجدنا تلك المناهج صنفين : مناهج متداخلة تداخل تاماً مع مذاهب أصحابها بحيث يستحيل تمييزها ، ويمثل هذا الصنف من المناهج أصدق تمثيل ، المنهج الترنسبندنتالي عند كنط ، والمنهج الجدلي عند هيغل ، والمنهج الحدسي عند برجسون . سوف نتجاهل هذه المناهج لأننا نريد منهجاً يمكن لأي باحث في الفلسفة أن يقبله دون تقيد بمذهب فلسفي معين ؛ نريد منهجاً يقف على قدميه مستقلاً عن أي مذهب لكي يتمكن لأي فرد استخدامه حتى لو لم يقبل مذهب الفيلسوف الداعي إلى هذا المنهج .

هنالك صنف آخر من المناهج أدركها أصحابها في وضوح وأمكنهم عزلها عن مذاهبهم ، وهذه المناهج موضع اهتمامنا . اخترنا خمسة من تلك المناهج وربطنا كل منها بأوز فيلسوف دعا إليه : المنهج الفرضي (افلاطون) ، المنهج التمثيلي (ارسطو) ، منهج الشك واليقين (ديكارت) ، المنهج الظاهراتي (هوسرل) ، منهج التحليل (مور رسل) . (ولا يمنع ذلك من أن يكون هؤلاء الفلاسفة استخدموا أيضاً مناهج أخرى) . ذكرنا موجزاً لتلك المناهج وطبقنا كل منهج على إحدى نظريات فيلسوفه ، توضيحاً للمنهج ، وحكماً على مدى نجاحه فيه . اتخذنا هذه الدراسات الموجزة سبيلاً للوصول إلى « تركيب » منهج يحوي العناصر المشتركة بين تلك المناهج بحيث يقبله كل الفلاسفة رغم اختلافاتهم الضخمة الأخرى — وذلك ما أثبتناه في الفصل الأخير من الكتاب .

ولقد مهدنا لهذه الدراسة ببحث — في الفصل الأول — في طبيعة النظرية الفلسفية ، لأن منهج أي علم مرتبط دائماً بطبيعة موضوعاته .

الفصل الأول

طبيعة النظرية الفلسفية

طبيعة المشكلة الفلسفية

إن أيّ نظرية يقدمها فيلسوف إجابة عن مشكلة. سببت له حيرة وقلقاً ، وراح يبحث عن طريق يقضي به على هذه الحيرة وذلك القلق . وتتميز المشكلة الفلسفية بأنها موضوع معقد غامض يواجهه الفيلسوف ؛ وليس الغموض هنا ناشئاً عن جهله بالمعطيات التي قد تساعد على حل المشكلة ، إذ أن المشكلة التي يكون الجهل سبب غموضها ليست مشكلة فلسفية ؛ لكننا نسمي المشكلة فلسفية حين نكون على علم تام بكل الوقائع اللازمة لحلها ، ثم نظل يعد ذلك في حيرة وقلق ، لا ندري ما طريق حلها^(١) . إن المشكلة الفلسفية لتنطوي على موقف تألفه جميعاً ونظنه أمراً سهلاً واضحاً ، لكن ما أن بدأنا النظر فيه بعين فاجصة حتى نجد الوضوح قد تبخر ، وتراكم عليه غموض كثيف ، فإذا جمعنا مزيداً من معرفة مناسبة للمشكلة ، لم نزد إلا غموضاً بحيث يصبح حل المشكلة أمراً صعباً . ولعل شيئاً قريباً من ذلك ما قصد إليه رسل حين قال : « هدف الفلسفة هو البدء بشيء بسيط للغاية بحيث لا يستحق الذكر ، والانهاء بشيء غريب للغاية بحيث لا يصدقه أحد »^(٢) .

(١) قارن L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trans. into English by E. Anscombe, S. 123, Oxford 1958.

(٢) B. Russell, *Logic and Knowledge, Essays. 1900 — 1950*, p. 193, ed. by Marsh, London, 1956.

خذ مثلاً . يؤلف الادراك الحسي مشكلة فلسفية بالرغم من أنه ليس هنالك شيء أكثر إلفةً لنا من ادراك الأشياء من حولنا واستخدام الحواس . حين أنظر إلى القلم الذي أكتب به الآن مثلاً ، فإن الفيلسوف يتساءل : هل ندركه ادراكاً مباشراً وتتعرف عليه بلا حائل بيننا وبينه ، أم ندركه ادراكاً غير مباشر ؟ وليس شرح معنى الادراك المباشر أمراً سهلاً ، وأيّ شرح له يوقعنا في مشكلات فلسفية أخرى . قد نقول — للتخلص من تعقيد أمر الادراك المباشر — اتنا لا ندرك القلم ادراكاً مباشراً وإنما ندركه ادراكاً غير مباشر ؛ أي أن ما ندركه ادراكاً مباشراً هو مجموعة « معطيات حسية » عن لونه وشكله وملمسه وصلابته الخ ، أما القلم ذاته فإني استدلت على وجوده وأشتق معرفتي له من تلك المعطيات . لكن أليس غريباً أن أرى أو أمسك ما هو مستدل ؟ يتساءل الفيلسوف أيضاً : هل يستلزم الادراك الحسي مجرد انتباه الحواس أم انه يحتاج أيضاً لخبرات وذكريات ماضية وتأويل الخ ؟ وهل لا يحدث لي أحياناً أن أثق برؤيتي شيئاً ، لكن لا وجود له في الواقع ، مثل خنجر هاملت أو رؤية الأشياء مكسورة إذا غمر جزء منها في ماء ؟ وهل الشروط الفسيولوجية والفيزيائية كافية لتفسير الادراك ، أي هل ما يحدث في المخ من آثار ضوئية هو ذاته اللون الأسود أو الأحمر ؟ لقد استعالت واقعة الادراك الحسي — أمام هذه الاسئلة وكثير غيرها — أمراً عجيباً ومصدر قلق وحيرة .

القضية الفلسفية

يحسن التمييز أولاً بين المذهب الفلسفي والنظرية الفلسفية والقضية الفلسفية . المذهب الفلسفي « فرض » أو « وجهة نظر » نفسياً ما يلح علينا من تساؤلات واهتمامات ، وما يجري أمامنا من أشياء وحوادث وظواهر ووقائع ، ومكانة الانسان في خِصَمِّها . هذه الوجهة من النظر إنما هي « رؤية » جديدة للعالم ، وإن لم تكن رؤية أشياء جديدة . مذهب الفيلسوف إنما هو رؤية جديدة للعالم ، وهي اتخاذ موقف ، بعض عناصره مستمد

من الواقع الذي يعيش فيه ، وبعضه الآخر استباق لواقع مأمول . أما رؤية الأشياء الجديدة فمن شأن الطاء . ومن ثم يضع الفلاسفة الصالحة فروضاً فلسفية متباينة يريدون كل منهم أن تنتظر معه إلى المالم من خلال فرضه ، وأن يقتنمنا بوجاهة فرضه ، كذاهيب أفلاطون وأرسطو وديكارث وسبينوزا ولينتر وكنط وهيجل وغيرهم . ويتألف المذهب الفلسفي من عدد من نظريات فلسفية ، يعبر كل منها عن موقف محدد من مشكلة فلسفية معينة ، بحيث تكون كل نظريات المذهب مترابطة الحلقات متمسكة البناء . وتتألف النظرية الفلسفية من عدد مترابط من الحجج ، تهدف كل منها إلى تأكيد وجود شيء ما أو تدعيم معنى ما ؛ كما تتألف كل حجة من عدد من قضايا في صورة مقدمات ونتيجة . نقول عن أرسطو مثلاً إن له مذهباً فلسفياً معيناً ، يحوي نظريات في الحركة وأنواعها ، والعلل وأنواعها ، والموجودات وغايجها بدءاً من المادة الأولى صعوداً إلى المحرك الأول ، والنفس وماهيتها ودرجاتها ووظائفها ومضيقها ، ونظريات أخرى في السعادة الخلقية والمعدل السياسي والاجتماعي . ويمكن النظر إلى مذهب كل فيلسوف عملاق على أن له تركيباً سورياً مشابهاً .

سوف نعلم في فقرة تالية أن النظرية الفلسفية ليست تجريبية ، لكننا نريد الإشارة هنا إلى أن الحجة الفلسفية يجب أن تحوي قضية تجريبية واحدة على الأقل ؛ إذ لا نظرية فلسفية غريبة عن حياة الانسان والعالم الذي يعيش فيه ، بل تبدأ كل نظرية فلسفية من خبره انسانية معينة . قد تكون هذه الخبرات هي المعتقدات الراسخة لدى الرجل المادي ، أو الوقائع النفسية المألوفة ، أو معطيات العلوم التجريبية على اختلافها . وتختلف المقدمة التجريبية التي يبدأ بها الفيلسوف باختلاف المشكلة الفلسفية التي يتناولها . إن أي نظرية عن العلية تبدأ من اعتقادنا المألوف بأن لكثير من الحوادث عللاً مسموأي نظرية عن ثنائية العقل والبدن أو إنكار تلك الثنائية لا بد وأن تبدأ من مقدمات سيكولوجية عن الشهور وحالاته وأشكاله وتحليلها ، وأي نظرية عن أصل الكون وعناصره تبدأ من معطيات

الفيزياء والفلك ؛ بل أن أيّ نظرية عن المطلق - وهو النظر إلى الكون على أنه كل واحد دون تمييز بين أجزائه - يجب أن تبدأ من مقدمات سيكولوجية عما هو مباشر ، هكذا بدأ هيجل مثلاً حين رأى أن الموجود الواقعي هو ما يتحقق بالفعل وما له فردية وتحديد مكاني وزمني .

نقول إن الحجة الفلسفية تبدأ دائماً من مقدمة تجريبية واحدة على الأقل ، أما باقي المقدمات فهي قضايا قبلية مرتبطة بتلك المقدمة التجريبية ، توضيحها أو تحليلها أو تعميقها^(١) . « أرض أننا بصدد نظرية عن العلية ، وبدأنا بالقول إن لبعض الحوادث عللاً ، فإن هنالك قضايا غير تجريبية ترتبط بهذه القضية ، مثل « كل الحوادث مطردة » أو « لا اطراد » ، وهاتان لا يقبلان التحقيق التجريبي ، ورغم ذلك يطلب من الفيلسوف تحليل إحداها أو كليهما ، ليعرف مدى صدقها أو أساس قبولها ، وقد يجد أنها مرتبطتان بقضيتين فلسفتين جديدتين : « كل شيء يخضع لقانون لكي يكون العالم مقبولاً لدى العقل » أو « هنالك عبث ولا قانون » ، وقد يصل الفيلسوف إلى تدعيم إحداها ورفض الأخرى ، وقد يصل إلى قضية جديدة « لا يمنع شمول القانون من قبول الصدفة » ، وعليه تدعيم هذه أيضاً ، وهكذا نرى أن نظرية عن العلية مؤلفة من حجج بعض مقدماتها تجريبية وبعضها الآخر تقوذك إلى « رؤية » معينة للأشياء .

خصائص النظرية الفلسفية

النظرية الفلسفية قبلية ، كما أنها ليست قضية منطقية : لعل هاتين خاصتا أساسيتان للنظرية الفلسفية عليها إجماع الفلاسفة تقريباً . نقصد بالنظر القبلية هنا أنها ما استقلت عن أي خبرة ؛ وأن التجربة لا تؤيدها و

(١) قارن : E. Taylor, *Elements of Metaphysics*, p. 23, London, 1903
وأيضاً : D. Broad, *Scientific Thought*, p. 24, London, 2nd ed. 1927
وأيضاً : H. Price, « Clarity Is Not Enough », included in *Clarity Is Not Enough*, ed. by D. H. Lewis, London, 1963.

تكرها . النظرية الفلسفية مستقلة عن الخبرة بمعنى انها ليست تجريبية ولا مستنبطة بما هو تجريبي ، وإن كانت تحوي قضية تجريبية أو أكثر . خذ نظرية كنط في العلية مثلاً . إنه متحمس للقول بالعلية كهاون كلي تخضع له كل الظواهر الطبيعية بلا استثناء ، ومن ثم رأى أن « لكل حادثة علة » قضية فلسفية . ليست هذه القضية تجريبية لأنه تعميم يشمل ما وقع تحت خبرتنا في الماضي والحاضر ، وما لم يقع تحت خبرتنا بعد ولا زال طلي المستقبل . ولذلك فالتعميم يحتاج إلى حجة يدعم بها قضيته أو يبررها . لعل كنط بدأ بالمقدمتين التجريبيتين التاليتين : « كل ما وقع تحت ملاحظتنا من حوادث سبقَتْها حوادث أخرى كمثل لها » ، « الحوادث تتعاقب في ادراكنا » ثم تقدم بالمقدمات التالية : التعاقب في الادراك تعاقب ذاتي ولا يلزم أن يقابله تعاقب موضوعي في الخارج ، هنالك تعاقب موضوعي في الخارج ، التعاقب الذاتي يقبل الانعكاس ، reflexive بينما التعاقب الموضوعي لا يقبله ، وما دام تعاقب الحوادث في الادراك يقبل الانعكاس يلزم أن للتعاقب الموضوعي مصدراً خارجاً على الخبرة الخارجية ، وهو تصور قبلي في الفهم ، وهو مقولة العلية ، ومن ثم يكتسب مبدأ العلية موضوعيته . تلك اشارة خاطفة لنظرية كنط في العلية ، ولا نناقش هنا مدى صحتها ، وإنما نسوقها كمثل على أن النظرية الفلسفية نظرية قبلية لا تجريبية (١) .

النظرية الفلسفية قبلية أيضاً بمعنى أن الخبرة لا تؤيدها ولا تنكرها ، أو أنها لا تقبل التحقق التجريبي . (ومن ثم من يرفض نظرية فلسفية لأنها لم تتحقق تجريبياً يسيء فهم طبيعة الفكر الفلسفي) . أفرض اني ناديت بالموقف الواقعي القائل إن الأشياء المادية الجزئية كالمنازل والأشجار والبحار الخ موجودة حتى حين لا تكون موضوع إدراكنا الحسي الراهن . هذه النظرية لا تؤيدها ولا تنكرها تجربة ، لأنك لا تستطيع أن تثبت بالتجربة وجود الأشياء التي لا ندركها ادراكاً حسياً راهناً ، حيث أن

(١) انظر كتابنا : كنط وفلسفته النظرية ص ١٩٩ وما بعدها ، دار المعارف ، الاسكندرية .

أي تجربة تبدأ من الإدراك الحسي . فإذا أردت أن ترفضها بالتجربة وقلت مع بركلي « أن الوجود هو المدرك » ، لا تستطيع أن تثبت هذه القضية الأخيرة بالتجربة لأنها تعتمد على قضية أخرى « تبدأ كل معرفة من الحواس » وهو اعتقاد نبدأ به لم نقدم برهاناً عليه^(١) . فذكر في هذا المقام أن رسل حين عرض بإيجاز موقفه الميتافيزيقي فيما هو موجود وطريقة معرفتنا له ، اختتم عرضه بقوله : « لا أدعي أنه يمكن البرهان على النظرية السابقة . ما اسمي إلى اقتراحه هو أنه لا يمكن إنكارها ، مثلها في ذلك كمنظريات الفيزياء » ، وأنها تعطي جواباً لمشكلات عديدة وجدها الفلاسفة القدماء محيرة . ولا أظن أي شخص عاقل يدعي لأي نظرية أكثر من ذلك^(٢) .

ننتقل الآن إلى الخاصة الثانية للنظرية الفلسفية وهي أنها ليست نظرية منطقية ، أو بمباراة أدق ليس لها ضرورة منطقية . النظرية الفلسفية والنظرية المنطقية متشابهتان في أن كليتهما قبلية لا تقوم على خبرة حسية ولا يعتمد صدقها على تحقيق تجريبي ، لكن يختلفان في أمور عدة : ليست النظرية الفلسفية صورية بحتة ، ولا صادقة دائماً ، كما أنها لا تنطق ببرهان صوري حكيم .

حين نقول أن النظرية الفلسفية ليست صورية بحتة ، نعني أنها تهدف إلى مزيد فهم للواقع والخبرة ، ذلك لأن موضوعها مرتبط بالإنسان وما يغمره من تساؤلات وحاجات وتطلعات وصلته بالعالم الذي يعيش فيه . كل منا تسأل - ولو مرة في حياته - ما إذا كانت إرادته حرة أم أنه مجبر في سلوكه ؟ وما حدود المسؤولية الإنسانية ؟ لم يجب أن نكون فضلاء ؟ ما نموذج العدل السياسي أو الاجتماعي ؟ ما حدود المعرفة الإنسانية وما مصادرها ؟ هل لكل حادثة علة أم هنالك حوادث لا علة لها أم أن

(١) قارن: A. J. Ayer, *The Problem of Knowledge*, p. 7, Pelican Edition, 1957

(٢) نجد خلاصة هذه النظرية في My philosophical Development, pp. 16 — 27, London, 1959.

التفسير الوصفي يُغني عن التفسير العائلي ؟ هل للكون بداية ونهاية كالإنسان أم انه لا متناه ونحن تفحصنا مشكلة قدم الكون أو خدوشه ، وهذه تجرّ وراءها مشكلات أخرى مثل وجود الله أو عدم وجوده ، ثنائية النفس والجسم في الإنسان ، أم وحدانية الجسم ، أم وحدانية الشخص ، وما معيار الصدق والكذب في الأقوال ، واليقين والاحتمال في الأحكام ، وما معيار القبول والرفض في المعتقدات الخ .

وحين نقول أن النظرية الفلسفية ليست صادقة دائماً ، نعني انه لا يترتب على إنكارها تناقض . نخذ أمثلة لقضايا فلسفية : تبدأ كل معرفة إنسانية بشهادة الحواس ، الجوهر ثابت وأعراضه متغيرة ، لا معنى لعرض أو صفة إلا إذا كانت تصف شيئاً ، لكل حادثه علة ، الحوادث مطردة ، ينطق الكون بالتدبير والنظام ، المعرفة الحققة هي المعرفة الثابتة أما المعرفة المتغيرة فهي ظن وليست معرفة بالمعنى الدقيق . تلك قضايا لها آذان صاغية ويمكن أن تكون موضوع إقناع ، لكن لا تقع في تناقض إذا أنكرنا إحداها أو أنكرناها جميعاً ، وبعبارة أدق ، لا يعتمد صدق هذه القضايا على قانون عدم التناقض وحده ، ومن ثم ليست القضايا الفلسفية مبادئ منطقية صادقة دائماً ، ولعل ذلك معنى قول كمنط أن القضية الفلسفية قضية تركيبية لا تحليلية .

ولا يلزم أن تكون الحجة الفلسفية استدلالاً منطقياً صورياً محكماً ، بحيث يكون التمييز واضحاً بين المقدمات والنتيجة ، أو تتجنب الدور الفاسد ، أو تشبه البرهان الهندسي الدقيق في إحكامه . وإنما يكفي فقط أن تكون الحجة مدعومة بمقدمات مقنعة . خذ مثلاً على ذلك حجة أفلاطون في خلود النفس . يمكننا وضع حجته في القياس : « النفس بسيطة والبسيط لا يفنى » إذن النفس خالدة ، ^(١) . ذلك سوء تصوير عن الحجة

(١) ليست هذه الحجة هي الوحيدة التي يسوقها أفلاطون على خلود النفس وطبيعتها : انظر :

J. Burnet, *Greek Philosophy : Thales to Plato*, pp. 271 - 2 London, reset and repr., 1964.

بالتأكيد ، لأن أفلاطون لا يضع القضية الأولى مثلاً مقدمة صريحة مستقلة ، وإنما يدخلها في نسيج من عدد كبير من الفروض التي تؤلف جميعاً جزءاً هاماً من نظريته ، ومن ثم فالحجة دائرية ، بمعنى أننا إذا لم نقبل عدداً معيناً من الفروض لا نستطيع قبول المقدمة « النفس بسيطة » ، كما أن قبول تلك الفروض يفترض ابتداءً أن النفس لا تتحلل ولا تحتقي بمجرد فناء البدن . الحجة دائرية إذن ، وذلك عيب منطقي ، لكننا لا نستطيع أن نصف هذه الحجة بالفساد ، لأن الصحة والفساد الصوريين لا يسندان إلى النظرية الفلسفية ، ولا الصدق أو الكذب التجريبي أيضاً . يمكنك فقط أن تقول أن الحجة مقنعة مقبولة أو أن لديك أسباباً لرفضها .

المذهب الفلسفي

نأتي الآن على الشكوك التي تكون الفقرات السابقة قد أهرتها ، ونحاول مواجهتها ، وفي تلك المواجهة نقف على طبيعة التفكير الفلسفي بالمعنى الدقيق . إذا كان التحقيق التجريبي لا يناسب النظرية الفلسفية ، حيث لا تؤيدها التجربة ولا تنكرها ، وإذا كان البرهان الصوري والإحكام المنطقي لا يناسبان النظرية الفلسفية ، حيث ليس لها ضرورة منطقية ، فما معيار صدق هذه النظرية ؟ يحسن أن نقدم للإجابة على هذا السؤال بالحديث عما يسمى نسق التصورات conceptual system أو « إطار التصورات » conceptual framework

كل مذهب فلسفي إنما هو « وجهة نظر » تنطوي على رسم نموذج أو إطار لأصناف الأشياء الموجودة في العالم ، وطريقة ترتيبها وارتباط بعضها ببعض ، ووجوه تميز بعضها عن بعض ؛ ينطوي المذهب الفلسفي بمباراة أخرى على تصنيف الموجودات من مقولات ، تضم كل مقولة نوعاً متميزاً من أنواع الموجودات ، كما يرسم هذا التصنيف العلاقات بينها وصلتها بمعتقدات الرجل المادي الراسخة ومعطيات العلم المتطورة . والمقولة هنا تصور أساسي في خبرتنا بالعالم ، مثل تصورات الإنسان ، الحياة ، الآلة ، النجاة ، النفس ،

الحرية ، التجربة ، المسؤولية ، الشيء ، الصفة ، القانون ، الصدفة ، التطوير ،
 العملة ، التدبير ، العبث ، الضرورة ، ونحوها . ومعيار قبضة التصور في
 هذا السياق أن يكون له مجال في التطبيق . إطار التصورات أو نسق
 التصورات ليس إلا مجموعة من التصورات الرئيسية ترابط بعضها ببعض .
 الهدف منه وضع تفسير مقبول لما يحدث لنا بنى الاقسان من تساؤلات
 وتطلعات وخاوف ومخاضات ، ولما يحدث أمامنا من أشياء وحوادث
 وظواهر . كل مذهب فلسفي إنما هو إطار تصوري بالمعنى السابق .

نختار مذهب كمنظ الفلسفي مثلاً . لدينا ثلاث مقولات رئيسية تؤلف
 كل ما هو موجود : العالم المحسوس ، العالم المعقول ، الانسان . يضم العالم
 المحسوس عالم الكواكب والنجوم بالإضافة إلى الكوكب الذي نعيش عليه .
 وهو موضوع معرفتنا الموضوعية . ويمكننا تقديم برهان على وجود هذا العالم
 لمواجهة المثاليين (ما أثبتته كمنظ في « رفض المثالية ») ، ويخضع العالم
 لقوانين قبلية هي أسس القوانين التجريبية التي يكتشفها العلماء ، وأهم
 تلك القوانين القبلية : الجوهر ، العملية ، التأثير المتبادل بين الجواهر (ما أثبتته
 كمنظ في « نظائر الخبرة ») ؛ المكان والزمن عنصران أساسيان لوجود العالم
 المحسوس وإدراكنا له ، وهما قبليان لا تجريبيان . ويدعم كمنظ ذلك ببرهان
 (الاستطيقا الترنسندنتالية) .

نعم الانسان جزء من العالم المحسوس لكنه يؤلف عند كمنظ مقولة
 على حدة . الانسان متميز عن العالم المحسوس بطبيعته الشعورية والفكرية
 وما يتضمن ذلك من دوافع وتطلعات وإنجازات ، لكنه مرتبط بذلك
 العالم من حيث أن العالم موضوع معرفته وتدخله فيه ، وأن له قدرات
 على معرفته معرفة موضوعية والخلق فيه : بالانسان انطباعات حسية
 وقبلية ، وتصورات تجريبية وقبلية ؛ بالانطباعات الحسية نحس الأشياء المادية
 وبالطهوس القبلية نصل إلى طبيعة المكان والزمن ؛ التصورات التجريبية
 نجردها من الأشياء والحوادث الجزئية التي تقع في خبرتنا ، لكن تنبثق
 من عقولنا تصورات قبلية ، حيث لا تكفي مجرد الاحساسات لاقامة معرفة

موضوعية ؛ وفي الادراك الحسي تلتقي كل هذه الانطباعات والتصورات فنصل إلى فهم العالم .

العالم المعقول متميز من عالم العالم المحسوس والانسان معاً ، وإن كانت له بها صلات . إنه عالم يحوي أشياء وضمان غير تجريبية مثل وجود الله ومصدر العالم وعلّة وجوده ، كما يحوي ما يفتح للانسان أفق الخلود والحرية ، بعد أن قيده العالم المحسوس بالجبرية . لم يدّع كنتط أنه برهن على وجود هذا العالم وإنما وضعه كفرض يفسر به مشكلات طبيعة الانسان ومصيره (١) .

ذلك إطار عام لمذهب كنتط الفلسفي ، نجد فيه عدة نظريات مترابطة متماسكة : برهان على وجود العالم المحسوس ، نظرية في قبلية المكان والزمن وحديسيتهما ، المقولات والادراك الحسي ، الجوهر ، العملية الكلية ، تمييز وجود عالم معقول ، نقائص العقل الخالص ، حدود المعرفة الانسانية ، العقل الانساني يشرع قوانين خلقية مطلقة ، تدعيم عقائد الدين على أساس خلقي .

يقدم لنا تاريخ الفلسفة مذاهب فلسفية تتمدد بتعدد الفلاسفة ، يتفق بعضها مع بعضها الآخر في خطوطها الأساسية ، وان اختلفت في بعض تفاصيلها ، لكن قد تختلف مذاهب أخرى فيما بينها حتى في خطوطها الأساسية . مذاهب أفلاطون وديكارت وليبنز مختلفة متميزة لكن بينها اتفاقاً في خطوطها العريضة ، وقل مثل ذلك في مذاهب أرسطو وابن رشد والأكويني ، هيجل وبرادلي ، واينهد وألكسندر ؛ لكن التنافر شديد بين أرسطو وهوبز ، كنتط وسارتر ، برجسون ورسل ، وهكذا . لكن لم تتمدد المذاهب الفلسفية وتعارض ؟ تتمدد وتعارض تبعا للتصورات التي يعتبرها هذا الفيلسوف أو ذاك أساسية ومركزية في خبرتنا للعالم : كان أرسطو أكثر اهتماماً بالوجود وطبيعته منه بوجود الانسان ، بينما كان كنتط أكثر اهتماماً

(١) ليس هذا هو التفسير الوحيد لمذهب كنتط الفلسفي ، على أي حال . ونجد اشارة إلى مجمل مذهب ارسطو في الفصل الثالث .

بالإنسان وما يمكنه معرفته من ذلك الوجود ؛ كانت الوجود الإلهي مركزياً في مذهب ديكارت ، بينما لم يكن هذا الوجود مركزياً عند آخرين مثل هوبز أو سارتر . هنالك مذاهب فلسفية لا تتجاهل معطيات العلوم التجريبية مثل هوسرل ووايتهد ورسل (على اختلاف فيما بينهم) ، وهنالك مذاهب تنفر من تلك المعطيات مثل برجسون وسارتر وفتجنشتين (على اختلاف فيما بينهم) وهكذا .

تحقيق المذهب الفلسفي

والآن نعود إلى سؤالنا : ما معيار صدق المذهب الفلسفي ؟ لقد أظهرنا البحث على خطأ في صياغة السؤال ، لأننا لا نقول عن النظرية الفلسفية إنها صادقة أو كاذبة . وإنما نقول عنها فقط إنها مقبولة أو غير مقبولة . ومعيار القبول هو الاقتناع بها ، ولا يقوم الاقتناع بالنظرية الفلسفية على توفر تجارب تؤيدها ، كما أنه لا يقوم على صحة استدلالية أو إحكام منطقي . وإنما للاقتناع مقومات كثيرة ، أبرزها ثلاثة : البساطة والوضوح والشمول . ينفر الإنسان بطبيعته مما هو معقد مركب وينزع العقل إلى ما هو بسيط ، وتبدو عبقرية الفيلسوف في رد الكثرة المتشابكة الهائلة من أصناف الموجودات إلى عدد بسيط من النماذج المترابطة المتناسكة . يُقبل الإنسان ثانياً على ما هو واضح سهل الفهم والادراك ويهرب من الغامض المتشابك المسير الفهم والادراك ؛ ولا شك أن بين البساطة والوضوح علاقة وثيقة . مذهب أرسطو الفلسفي نموذج للمذهب البسيط (نسبياً) ، ومذهب ديكارت نموذج للوضوح . وكلما كان المذهب شاملاً جذب إليه عدداً أكبر من المتحمسين والتابعين ، ويعني شمول المذهب تلبية حاجات الفرد ، وكل ما يشغله ويقلقه ويحقق له استقرار الذهن ويطرد عنه الحيرة والقلق . ومن أمثلة المذاهب الشاملة مذاهب أفلاطون وأرسطو وكنت و هيغل ، لكن مذاهب برجسون وسارتر ورسل غير شاملة لأن كلا منها يحيب على جانب فقط مما يشغل الناس ويقلقهم ، وهكذا .

وما دام معيار 'نجاح المذهب الفلسفي وشيوعه مقداراً اقتناع الناس به ، فقد بَعَدَ عن الموضوعية ودخل أحضان الذاتية ، لأن الاقتناع معيار شخصي على أي حال . ولقد أدت السمة الذاتية في التفكير الفلسفي إلى فقد الفلسفة قبولاً عاماً أو إجماعاً . ويدعم هذا الموقف واقعة صارخة يشهدها الفلاسفة قبل خصومهم ، وهي أن بين الفلاسفة اختلافات عميقة ، بل قد لا تكون هنالك جدوى من اجتماع فيلسوفين يتناقشان بقصد اقناع أحدهما الآخر بوجهة موقفه ؛ لأن كلا منهما يظن أن موقفه هو الموقف الصحيح ومن ثم لا يلتقيان . ولا تقوم الخصومة بينهما على اتهام أحدهما الآخر بالجهل بالمعلومات اللازمة ، وإنما اتهام كل منهما للآخر أنه متعصب لرأيه ، وأنه لا يريد حتى فهم وجهة نظر زميله . نعم لا مجال لاقتناع زميلك الفيلسوف بوجهة نظرك ، لأنك تقنعه أو تهاجمه مبتدئاً باستخدام حجج هي جزء من موقفك أنت ، وهو ذات الأمر الذي يعارضه ولا يتفق معك فيه . ومن ثم ينبغي أن تنتهي المناقشة قبل أن تبدأ^(١١) .

لكن يخفف من حدة هذه الذاتية وتلك الاختلافات اعتبارات هامة نذكر منها شبه إجماع الفلاسفة على موضوعات بحثهم ، وأن تاريخ الفلسفة ينطق باتصال فكري وتطور ومن ثم يبدأ الفيلسوف عادة بمراجعة ما قاله سابقوه . نعم ينذر أن تجدد في كتابات أي فيلسوف توضيحاً وتمييزاً لموضوعات بحثه ، وكثيراً ما يصرح مؤرخو الفلسفة أن الكتابة عن موضوعات البحث الفلسفي أمر صعب . لكننا نظن أن مردة هذه الصعوبة إلى سعة مجال البحث الفلسفي وتشعبه بحيث لا يمكن حصره ، كما أن بعض الفلاسفة يعطون مزيداً اهتماماً لموضوعات معينة ، ويتجاهلون موضوعات أخرى أو قد ينفرون منها . فمثلاً من يتجاهل الميتافيزيقا أو ينفر منها كالتجريبيين الانجليز والوضعيين المناطقة وبعض الوجوديين إنما ينفرون في

(١١) يمكنك اقتناع خصمك الفيلسوف بمطلعة موقفك بطريق سلمي .

الواقع من ميتافيزيقات تقليدية لكنهم يقيمون ميتافيزيقام سواء أأدركوا ذلك أم لم يدركوه .

يمكننا على أي حال تحديد موضوعات البحث الفلسفي في ثلاثة مجالات رئيسية هي نظرية المعرفة ، والميتافيزيقا ، وفلسفة العلوم . تتناول نظرية المعرفة إمكان قيام المعرفة الموضوعية ومواجهة حجج الشك أو استحالة قيام تلك المعرفة ، نظرية الادراك الحسي وموضوعات هذا الادراك ومدى استقلالها عن تلك العملية الادراكية أو اعتمادها عليها ، ومقياس الصواب والخطأ في أحكامنا ، ومشكلات الذاكرة ومعرفة الماضي الذي لن يعود ، ومشكلات التصورات القبلية والهولات والكليات وموضوع اليقين والاحتمال .

أما مبحث الميتافيزيقا فيمكن الإشارة إلى أهم موضوعاته في ثلاثة : المبادئ الأولى ، الفروض الأساسية presuppositions ، رؤية جديدة للكون . في موضوع المبادئ الأولى ، يتناول الفيلسوف مبادئ العالم المحسوس ، وافترض عالم معقول ، ومشكلات ملحة في الانسان . يدخل في مبادئ العالم المحسوس موضوع البرهان على وجوده وموضوع تركيبه . والمقصود بتركيب العالم المحسوس ضموم الفيلسوف في فهم الأشياء المحسوسة على نحو لا يتاح للعالم الطبيعي ، كحديث أرسطو عن العلل الأربعة والقوة والفعل ، أم ضمومه في التقدم بموقف يوفق فيه بين معتقدات الرجل العادي ومعطيات العلوم التجريبية والانسانية كمحاولات رسل ووايتهد وألكسندر . أما موضوع افترض عالم معقول ، فان الفلاسفة الداعين إلى هذا الفرض يفرضونه لأسباب مختلفة ، فقد نفترضه لتفسير يقين الرياضيات (فيثاغورس ، أفلاطون ، ديكارت ، فريجه) ، أو تفسير موضوعية الأحكام الخلقية أو الدينية أو الجمالية (سقراط ، أفلاطون ، كمنط) ، أو تفسير صدق ما نعتقد بصدقه من مبادئ وحقائق (ديكارت) ، أو تفسير وجود الله وحرية الانسان واخلوده بعد موت بدنه (كمنط) . أما المشكلات الملحة في الانسان فأهمها طبيعة الانسان وحيثه . والمقصود بالبحث في طبيعة الانسان بحث في العقل أو الشعور (إذ يوجد الإنسان كشعور) ،

وما يجرّ وراءه من مشكلات أخرى في طبيعة النفس ، وثنائية النفس والبدن ، أم وإحدى البدن وردّ النفس إليه ، أم وإحدى الشخص الذي ما نفسه وبدنه إلا وجهان له كوجهي العملة النخ .

المبحث الثاني في الميتافيزيقا مبحث الفروض الأساسية أي المعتقدات الراسخة لدى الرجل العادي والعلماء على السواء ، مثل اعتقادنا المألوف أن لكل شيء علة ، وأن لكل شيء غرضاً وغاية ، وأن العالم المحسوس موجود مستقلاً عنا ، أو مصادرة العالم على أن بالعالم إطراداً في حوادث وظواهره ، وأن هذا العالم خاضع لقوانين . مهمة الفيلسوف في هذا المبحث هو الكشف عن هذه الفروض — التي قد لا نشعر أننا حاصلون عليها أو قد لا نستطيع صياغتها في وضوح — وتوضيحها وتبديرها أو تحليلها ونقدها .

أما المبحث الثالث للميتافيزيقا ، وهو إقامة رؤية جديدة ننظر إلى العالم من خلالها ، فقد أشرنا إليها في بداية الفصل .

أما مجال فلسفة العلوم فينقسم أقساماً تتعدد بتعدد العلوم ؛ نتحدث مثلاً عن فلسفة العلوم الرياضية ، وفلسفة العلوم الطبيعية ، وفلسفة المنطق ، كما نتحدث عن فلسفة التاريخ ، وفلسفة السياسة وغيرها . وتتناول فلسفة كل علم من هذه العلوم مبحثين رئيسيين : مبحث المناهج أو الميثودولوجيا ، ومبحث المشكلات الناشئة عن تطور تلك العلوم ما لا تدخل في نطاق المتخصصين فيها . ويتناول مبحث المناهج ، المناهج العامة أو الخاصة ، ويضم علم المناهج العامة دراسة للقواعد العامة في أي بحث كقواعد الاستنباط والاستقراء ، وهما جزء مما يتناوله علم المنطق ؛ أما المناهج الخاصة فهي دراسة لمنهج البحث في كل من تلك العلوم ، إذ يختلف منهج علم ما باختلاف موضوعه . وكذلك تختلف المشكلات الفلسفية الناشئة عن تلك العلوم باختلاف العلم موضوع البحث . تدرس فلسفة العلوم الرياضية مثلاً موضوع الانساق الاستنباطية (أو الأكسيوماتيك) المختلفة في الحساب والهندسات ، وما إذا كان يمكن رد التصورات الرياضية

الأساسية إلى تصورات علم آخر أكثر منها سبقاً سورياً ، أو لا يمكن .
وتدرس فلسفة العلوم الطبيعية محاولات التوفيق بين نتائج مختلف العلوم ،
ثم تأليف وجهة نظر عامة عن الكون . وتدرس فلسفة المنطق نظريات
المعنى والصدق والمنطق والعلاقات ؛ وقبل مثل ذلك في المشكلات الناشئة
عن العلوم الأخرى كالتاريخ والسياسة وغيرها^(١) .

ثاني الاعتبارات التي تخفف من حدة ذاتية المذهب الفلسفي هو أن
تاريخ الفلسفة ينطق بتطور واتصال . نعم ، إذا اخترت مذهبين فلسفيين
أو ثلاثة أو أكثر لفلسفة عميقة ، تجد كلاً منها مذهباً مغلقاً ، وأن
كلها يختلف عن الآخر أو قد يكون ما بينها مثل ما بين القطبين
من تباين ؛ هذا حق . لكن إذا أمكننا أن نضع الفلاسفة في مقولات
عريضة متقابلة ، مثل مقولة الفلاسفة العقلانيين ومقولة الفلاسفة التجريبيين ،
أو مقولة المثاليين ومقولة الماديين ، أو مقولة الدوجمائيين والشكّاء ، وهكذا ،
سوف نجد أن الفلاسفة الذين تضمهم مقولة واحدة إنما يفيد أحدهم من
سببه ، إفادة دراسة وتحليل ونقد وتطوير . خذ مثلاً أفلاطون وأرسطو
وديكاروت . لينتج كتابناج للفلسفات العقلية ، أو أوكام ولوك وهيوم ومل
ورسل كتابناج للفلسفات التجريبية ، نجد أن في مذهب أرسطو عناصر
أفلاطونية كثيرة ارتبطت بعلاقات جديدة ونظر إليها نظرة جديدة ؛
وقبل مثل ذلك في تطوير مذهب لينتج لديكاروت . نلاحظ أولاً أن لكل
فيلسوف من هؤلاء موقفاً مستقلاً متميزاً ، لكن كلاً منهم قبل المبادئ
الأساسية التي اعتنقها سابقه ، ثم نظر فيها بعين نقدية فاحصة فطورها .
نلاحظ ثانياً أن التمييز بين المقولات التي ذكرناها ليس حاسماً ، فمن الممكن
أن يفيد فيلسوف عقلي من عناصر فلسفة تجريبية مثلاً فعل أرسطو وكبنت ،

(١) هذه الفقرات عن موضوعات الفلسفة يحاز غل ، لكنها كافية للاشارة إلى شبه إجماع بين
الفلاسفة على مجال البحث الفلسفي . ولقد كتب المؤلف في هذا الموضوع بتفصيل ، لكنه
أدرك قياً بعد عدم ضرورة نشره ، وأنه يمكن الكتابة عن منابع البحث الفلسفي بدون
تفصيل في موضوعات الفلسفة .

ومن الممكن أن يفيد فيلسوف تجريبي من عناصر فلسفة عقلية مثلما فعل هيوم ومل ورسل . بل أن التداخل قائم أيضاً بين كل نماذج الموهولات التي ذكرناها . كل ذلك يشير إلى أن ما يقوله الفيلسوف ليس أمراً ذاتياً بحتاً يعبر عن حالة خاصة به ، وإنما أمر يمكن أن يتفق معه فلاسفة آخرون ، بل يمكنك أن تلتقط أيّ مذهب فلسفي فلا تجده يبدأ من جديد وإنما به دائماً عناصر كثيرة من مذاهب سابقة ، وفي ذلك اتفاق واتصال وتطور .

يمكننا اتخاذ طريق آخر لتدعيم الاتصال الفكري بين الفلاسفة . خذ مشكلات فلسفية مثل الكليات ، والأفكار الفطرية ، والتصورات القبلية ، وافترض عالم معقول ، ووجود الله ، وثنائية النفس والبدن ، تستطيع بسهولة ويسر أن تجد عدداً من الفلاسفة بحثوا إحدى هذه المشكلات ، وعدداً آخر بحث مشكلة أخرى ، بحيث إن تتبع تاريخ المشكلة عند من تناولها تقع على حلول لها في تطور مستمر . يمكنك مثلاً تتبع مشكلة الأفكار الفطرية عند أفلاطون وأوغسطين وديكارت وليبنتز ، والأفكار القبلية عند أرسطو وقوماس ريد وكنط وبرادلي وفلاسفة الرياضيات ، وهكذا في باقي المشكلات .

خاتمة

النظرية الفلسفية مرتبطة بالواقع الانساني وبالعالم الذي نعيش فيه ، ورغم ذلك لا تؤيدها الملاحظات الحسية والتجارب ولا تنكرها ؛ ويميزها ذلك من النظرية التجريبية العلمية ، ومن جهة أخرى ليس للنظرية الفلسفية ضرورة منطقية ، أي أنها ليست صادقة دائماً ، بل قد يمكنك إنكارها دون وقوع في التناقض ، ولا لحكم عليها من أجل ذلك بفسادها ؛ ويميزها ذلك من النظرية الرياضية .

للنظرية الفلسفية طبيعة خاصة ، إذ لا يمكنك الحكم عليها بالصحة أو الفساد الصوري ، كما أنه لا يمكنك الحكم عليها بالصدق أو الكذب الواقعي ، وإنما يمكنك أن تقول عنها فقط إنها مقبولة مقنعة أو مرفوضة غير مقنعة ،

وأبرز مقومات الاقتناع هي البساطة والوضوح والشمول . وذلك معيار ذاتي للحكم على النظرية الفلسفية . وقد لاحظنا أنه توجد علاقة وثيقة بين اختلاف الناس في درجة اقتناعهم بالنظريات الفلسفية أو رفضهم لها ، واختلاف الفلاسفة أنفسهم وتعدد وجهات نظرهم ، لكننا أجّلنا البحث في العلاقة بينهما وفي الأسس التي يقوم عليها اختلاف هؤلاء وأولئك إلى الفصل الأخير ، حتى نستكمل بمض المعطيات التاريخية التي توضح الطريق .

تكتفي هنا بذكر أحد أسباب اختلاف الفلاسفة وتعدد نظرياتهم . من الأسئلة ما تكون اجابتنا لها بنعم أو لا ، ومنها ما لا يمكن تقديم جواب واحد محدد ، وإنما للجواب جوانب متعددة ، والأسئلة الفلسفية من النوع الثاني . يستعصي على الفيلسوف الواحد الاحاطة بكل جوانب المشكلة الواحدة لتعقيدها إذ يتناول جانباً واحداً من جوانبها ، ويدّعي أنه الجانب الوحيد ، فيأتي فيلسوف آخر ويطلق جانباً آخر لنفس المشكلة فات سابقه الانتباه إليه ، أو بعد عصره عن إدراكه ، وقد يأتي فيلسوف ثالث فيصاب بالتردد والحيرة ويحاول النظر بعين نقديه إلى ما قاله السابقون ، فيرى في كل موقف سابق خيراً ، وفي كلّ فجوات وعيوب ، فيحاول التوفيق بين حسناتهم في قسّ فريد وهكذا . مثل المذاهب الفلسفية كمثل خرائط جغرافية متعددة للكرة الأرضية ، تبرز إحداها تضاريسها ، وتأتيها مناطقها النباتية والحיוانية ، وثالثها مناطق المعادن ، ورابعة توضح التقسيم السياسي للدول ، وكل يحقق غرضاً .

وبالرغم من اختلاف الفلاسفة ، فإنهم يتفقون في أمرين على الأقل : الأول هو اتفاقهم في موضوعات بحثهم ، وإن كان زيد من الفلاسفة أكثر اهتماماً من عمرو بموضوع معين دون آخر ، أو أنه أكثر انجذاباً إلى موضوع دون آخر . والأمر الثاني هو أن تاريخ الفلسفة ينطق باتصال وتطور فكري بين الفلاسفة ؛ فما من نظرية يقيمها فيلسوف ، وتكون منعزلة تماماً عما قال سابقوه ، بل يمكن للناس أصول أيّ نظرية في التراث الفلسفي السابق عليها ، ولا يخفى ذلك على أحد .

الفصل الثاني المنهج الفرضي

مؤرء

المنهج الفرضي أقدم المناهج الفلسفية، ويسمى أيضاً «الجدل»، و«التحليل»، وما برهان الخلف والمنهج السقراطي إلا صورتان له. ولقد سمّي بالمنهج الفرضي لأنه يبدأ بفرض، ولكلمة «فرض» معان كثيرة متباينة^(١)؛ لكننا نريد الوقوف هنا على المعنى الأصيل؛ للكلمة في اللغة اليونانية معنيان رئيسيان: وضع مشروع أمامي أو أمام الآخرين للقيام به، ووضع موضوع أمامي وأمام الآخرين للدراسة^(٢).

وللمنهج الفرضي صور عدة نذكر منها ما يلي:

(أ) الحوار السقراطي وخلاصته أن أتقدم بقضية (وتسمى فرضاً)، وأناقشه مع آخرين، بقصد تنقيحه حتى نصل معاً إلى صياغته بوضوح، أو قد نوضحه عن طريق توجيه نقد أو أكثر إليه، ونناقش النقد، فإن كان وجيباً، رفضنا الفرض، وإن كان النقد ضعيفاً استبقينا الفرض. فإذا ظهر في الفرض عيب، وضعنا فرضاً آخر يتصل بموضوع الفرض

(١) قد يعني الفرض مبدأ أو أساساً نبدأ منه بحثاً، أو ما تتفق فيه وفصادر عليه، أو الحالة المعطاة أمامي كالفرض الهندسي، أو اقتراحاً لتفسير ملاحظات وتجارب عملية، أو يكون هو النظرية العلمية ذاتها. انظر: بول موى: التطق وفلسفة العلوم، ترجمة فؤاد زكريا، الطبعة الثانية، القاهرة، ص ١٨٩ وما بعدها.

(٢) J. Burnet, *Greek Philosophy: Thales to Plato*, p. 132 reset and reprinted, London, 1964.

الأول ، وتتبع معه نفس الطريق السابق حتى نصل إلى قبوله أو رفضه . وكان سقراط أول من استخدم هذا المنهج ، كما تعتبر محاورات الشباب الاقلاطونية ، (مثل فيدون والجمهورية) نموذجاً له . وقد يتخذ المنهج الفرضي صورة قريبة من ذلك الحوار ، وذلك بأن يبدأ الفيلسوف بحته بتناول الآراء الشائعة حول موضوع ما ومقارنتها وتحليلها ، حتى نصل إلى أفضل ما فيها ، ونرفض العناصر التي جاء التحليل برفضها ، ثم ننظر في تلك العناصر المقبولة ونطورها ونرتبها ترتيباً فريداً ؛ ولقد كان هذا المنهج من بين المناهج الأساسية التي استخدمها أرسطو^(١)

(ب) برهان الخلف *reductio ad absurdum* ، ويتخذ صورتين : صورة تدعم فرضاً بالبرهان على كذب نقيضه ، وأخرى تدحض فرضاً بإثبات صدق نقيضه . تتخذ الصورة الأولى الصيغة : « افرض ان القضية ق كاذبة ، يلزم أن « لا - ق » صادقة ، لكن يتضح لنا بطلان ما يُستنتج من لا - ق من نتائج ، وسبب ذلك افترض صدق « لا - ق » ؛ إذن لا - ق كاذبة ، إذن ق صادقة » . وخير مثال على هذه الصورة من البرهان ما كان إقليدس يستخدمه أحياناً في براهينه ، حين يبين ان نظرية ما صادقة بإثبات ان ما يلزم عن نقيضها من نتائج يتعارض مع بديهيات نسقه الهندسي^(٢) .

الصورة الثانية لبرهان الخلف هي البرهان على كذب قضية (أو فرض) باستنباط نتائج منه نعرف أنها كاذبة ، وينشأ كذبتها من كذب القضية الأصلية ، أو باستنباط نتائج يتناقض بعضها مع بعضها الآخر ، أو بتناقض مع القضية الأصلية ، إذن فالقضية الأصلية كاذبة . وتتخذ هذه الصورة للبرهان الصيغة المألوفة « إذا كانت القضية ق صادقة ، صدقت القضية ل ،

(١) F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge* p. 30, paperback ed., London, 1960.

(٢) G. Ryle, *philosophical Arguments, inaugural Lecture*. p. 6 Blackwell, 1945.

لكن ل كاذبة إذن ق كاذبة ، أو « إذا كانت ق ، حينئذ ل ، لكن لا - ل ، إذن لا - ق » . والهدف الاساسي من استخدام هذا البرهان دحض حجة الحضم ، وقد كان زينون الايلي أول من استخدمه للبرهان على الوحدة المطلقة والسكون المطلق باستنباط نتائج باطلة تلزم عن القول بالتمدد المطلق والحركة الدائمة . ولقد سمي المنهج الفرضي بالجدل لارتباطه بزينون الايلي ، من قال عنه أرسطو « انه مخترع الجدل » ؛ والقصد من الجدل هنا استخدام برهان الخلف . ومن الأمثلة الاخرى على استخدام برهان الخلف هجوم أرسطو على نظرية المثل لأفلاطون ، ورفض لوك لنظرية ديكارت في الافكار الفطرية ، ورفض لينتز لحجج لوك ، ورفض كنت لمواقف لينتز الميتافيزيقية وهكذا .

نلاحظ أن ليس لبرهان الخلف قيمة سلبية فقط أي النقد ، إنما قد يكون منهجاً بناءً حين نكشف عن أوجه النقص في فرض ما ونحاول تصحيحه وإعادة صياغته ، فليست نظرية الصور الارسطية إلا إعادة صياغة نظرية المثل على نحو يخلصها من بعض عيوبها ، وما نظرية التصورات القبلية لكنط سوى تعديل وتصحيح وتطوير لنظرية الافكار الفطرية ، وهكذا .

فصل تاريخية

يقال إن أفلاطون أول من استخدم المنهج الفرضي في صورته السابقة جميعاً ، لكن هذا المنهج كان في الواقع مألوفاً من قبل ، إذ استخدمه زينون الايلي في احدي صورته كما رأينا . ولقد علّمه زينون لسقراط ، وتؤكد محاورتا مينون وفيدون ان سقراط كان يشرحه لتلاميذه . نضيف إلى ذلك أن من المحتمل أن يكون زينون أخذ بذرة المنهج عن فيثاغورس^(١) (ونحن نعلم أن بارمنيد كان في صباه فيثاغورياً) . فقد استخدمه فيثاغورس حين اكتشف استحالة قياس قطر المربع بالنسبة لطول أحد أضلاعه بعدد صحيح ،

Burnet, *op. cit.*, p. 133

(١)

لأنه افترض إمكان الوصول إلى قياس $\sqrt{2}$ بعدد صحيح ، فاستنبط من هذا الفرض نتائج ناقض بعضها بعضاً ، ومن ثم كذب الفرض (١) لكن أفلاطون أول من وضع هذا المنهج ، سواء في محاوراته المبكرة ، ليعطي لاستأذه فضل السبق في استخدامه ، أو محاوراته الناضجة لإحكام صياغته .

أفلاطون يطبق المنهج

اخترنا محاوره بارمنيدس مثلاً لتطبيق المنهج الفرضي في صورته ، حيث أنها أقدم الكتب التي استخدمت المنهج بوضوح . لكن يحسن تقديم بعض الملاحظات التوضيحية عن المحاوره أولاً . موضوع المحاوره نقد نظرية المثل كما عرضتها محاوره فيدون والجمهوريه ، ويدل ذلك على تطور فكر أفلاطون . إن فكرة المشاركة Participation كفسير للعلاقة بين العالمين المحسوس والمقول هي أهم ما تناوله التطور . رأى سقراط - أحد المتحاورين (٢) - أن الشيء المحسوس يوجب له الوجود بفضل مشاركته في مثل الوجود والمثابه والاختلاف وغيرها ، ويفني حين يكف عن مشاركته في تلك المثل . لا يعترض بارمنيدس - وهو لسان حال أفلاطون في المحاوره - على مبدأ المشاركة ، لكنه يعترض على فكرة المشاركة كما فهمها سقراط في المحاوره . (وهو أفلاطون الشاب) ، تلك الفكرة التي انجلوت على عجز سقراط عن فهم ارتباط بعض المثل ببعضها الآخر ، وعجزه عن تفسير إسناد محمولات متقابلة للمثال الواحد ، مثل قولنا انه واحد ومتعدد معاً ، ساكن ومتحرك معاً ، مشابه ومباين معاً ، ونحو

Ibid., p. 179

وايضاً : (١) W. Kneale, *The Development of Logic*, p. 8, London, 1964

(٢) بالمحاوره تسمة اشخاص هم : سيفالس ، أتيافنس ، جاكرون ، أتيافون ، پيثودوروس ،

سقراط ، زينون ، بارمنيدس ، ارسطر ، Cephalus, Adeimantus, Glaucon, Antiphan, Socrates, Zeno, Parmenides, Aristoteles

ولاشارك ارسطر في الحوار دلالة وهو بعد طالب في الاكاديمية ، إنه شعور افلاطون بدور

ارسطر في تطوير فكره .

ذلك^(١) . يحاول أفلاطون في هذه المحاورة التغلب على هذه الصعوبات ، وإن كان فصل موقفه المتطور في محاورات ثالية .

يضلّ قارئ محاورة بارمنيدس إذا لم يقع على أهداف أفلاطون الحقيقية . لا يهاجم أفلاطون نظرية المثل ، كما أنه لا يهاجم مبدأ مشاركة المحسوسات في المثل ، ولكنه يهاجم فقط فكرة المشاركة السقراطية لضعفها ، ويحاول تصحيحها . لا يشرح أفلاطون المدرسة الايلية بطريقة جديدة ، ولا أن بارمنيدس يقبل نظرية المثل ، وإنما يستخدم أفلاطون جميع هذه المدرسة للتغلب على صعوبات بشأن ارتباط بعض المثل ببعضها الآخر وارتباطها بالمحسوسات ، كما أنه يشير في ثنايا ذلك إلى اختلافه عن المذهب الايلي في الوحدة المطلقة والسكون المطلق .

محاورة بارمنيدس

تبدأ المحاورة بعرض موضوع البحث بين سقراط وزينون ، وهو موضوع مشاركة المحسوسات في المثل ، وما يتصل به من مشاركة المحسوس في عدة أمثل في وقت معاً واستقلال بعض المثل عن البعض الآخر . إن قلنا بالمشاركة ، فليس ما يمنع من مشاركة المحسوسات المتشابهة في مثالي التشابه والاختلاف في وقت معاً ، لأن أي شيء محسوس يشبه أي شيء محسوس آخر من نفس نوعه ويختلف عن شيء محسوس ثالث من نوع آخر ، وليس ما يمنع من مشاركة شيء محسوس في مثالي الوحدة والتعدد في وقت واحد ، لأن الانسان مثلاً مؤلف من أجزاء ، لكنه رغم ذلك هو في ذاته واحد ، وليس ما يمنع من مشاركة شيء محسوس في مثالي الحركة والسكون معاً ، وهكذا^(٢)

(١) يبدو أن مصدر الاعتراض على مبدأ المشاركة هو بوليكنيزوس Polyzenos ، وهو أحد تلاميذ السوفسطائيين المتأخرين الذين حاولوا سقراط ، لكنه أصبح من بعد زميل إقليدس في المدرسة الميغارية . انظر :
Burnet, *op. cit.*, p. 206

Parmenides, Jowett's translation, 129 a - 130 a.

(٢)

حينئذ ينهض بارمنيدس ليكشف تناقض سقراط ، وذلك باستنباط نتائج فرض المشاركة ، كما يلي : إما أن يقوم المثال في محسوسات عدة في وقت واحد ، ومن ثم يوجد في أكثر من مكان في وقت واحد ، وبالتالي يقبل القسمة ؛ أو أن يشارك كل محسوس في جزء من المثال ، وحينئذ لا يفسر المثال شيئاً ، لأن الجزء من المثال (وافرض أنه مثال المقدار magnitude) سوف يكون أقل من الكل ، ولن يكون هنالك إذن شيء محسوس من الكبير بحيث يشارك في هذا المثال ^(١) .

فيضطر سقراط - إزاء النتائج الباطلة التي لزمّت عن فرض المشاركة - إلى بذر شكوكه في واقعية المثل ، إذ يقترح أن المثل قد لا تكون سوى أفكار في الذهن ، لكنه يردف قائلاً إنه ينبغي أن يكون للفكرة موضوع . وهنا يتدخل بارمنيدس ليقول انه إذا كانت المثل أفكاراً ، لزم أن تكون الاشياء التي تشارك فيها أفكاراً أيضاً ، ومن ثم تقع في القول إن كل الاشياء مفكرة ، وهو قول باطل . (ويشير افلاطون في هذا السياق المذهب التصوري في الكليات conceptualism ، لكن سرعان ما يرفضه ^(٢) .

لم يجد سقراط - إزاء هذه التناقضات التي وقع فيها - مفرأ من القول إن المثل موجودات واقعية وليست مجرد أفكار ، لكنها تقوم في عالم يحيل عنه كل شيء ، ولا صلة له بعالمنا المحسوس ؛ قد يكون بعضها مرتبطاً ببعض ، وقد يكون عالمنا المحسوس مترابطاً أيضاً ، لكن لا صلة بين العالمين ؛ العالم المحسوس نعلمه والعالم المعقول نجعله : إن الانسان السيد ليس سيداً لمثال السيادة ، وليس العبد عبداً لمثال العبودية ، وإنما سيد لانسان آخر أو عبداً له ^(٣) .

يعود بارمنيدس إلى فرض المشاركة ليقدم اعتراضاً جديداً هو المشهور

Ibid., 133 b - 134 c (٣) *Ibid.*, 132 c (٢) *Ibid.*, 131 b - 131 c (١)

و بحجة الانسان الثالث^(١) ، وخلصتها أن من المحال أن نقول عن أي فرد إنساني انه اكتسب إنسانيته من مشاركته لمثال الانسانية ، لأن لا علاقة للمحسوس بالمثال ، ولذلك يجب أن نفترض أن المشاركة تقوم بين مثال الانسانية و « إنسان ثالث » من طبيعة معقولة ، ولا يكون من عالم الناس . يعترض أفلاطون على هذه الحجة بقوله إنها لا تفسر العلاقة بين المحسوسات والمثل ، وتصبح فكرة المشاركة لغوياً لا معنى لها .

ينتقل بارمنيدس إلى طرح الموضوع من زاوية أخرى : افتراض وحدة المثال وافتراض تعدده ، واستنباط نتائج باطلة من كل . نكتفي هنا بالبحار موقوف أفلاطون من وحدة المثال :

إذا كان المثال واحداً فلن يكون متعدداً ، وإذن فلا أجزاء له ، ومن ثم لا يمكن أن تكون له بداية أو وسط أو نهاية ، وإذن فلا حدود له ، أي أنه لا متناه . ولن يكون له شكل لأن الشكل يتضمن أجزاء ، ولن يكون في أي مكان ، لأن ما يقوم في مكان هو محتوى في شيء آخر ، أو في ذاته ؛ ولا يمكن أن يكون محتوى في غيره وإلا كان ملاصقاً لغيره في نقط مختلفة ، وبالتالي يتضمن أجزاء . ولا يمكن أن يكون محتوى في ذاته ، وإلا يكون حاوياً ومحتوى معاً ، وبالتالي يكون اثنين لا واحداً .

لا يمكن أن يكون المثال الواحد في حركة أو سكون . إن طرأ عليه تغير فلن يصير ذاته ولم يعد واحداً ، ولا يمكن أن يكون في حركة مكانية وإلا يكون له أجزاء . ولا يمكن أن يكون في سكون حيث لا

(١) ليست عبارة حجة الانسان الثالث مذكورة صراحة في المحاوره ، وإنما يقوم الحوار بين سقراط وبارمنيدس على أساس الحجة . أوسطا أول من قدم الحجة وهو بعد طالب في الأكاديمية اعتراضاً على نظرية المثل بقصد قصورها عن تفسير المحسوسات ، لكنه توسع في شرح الحجة في كتابه ميتافيزيقا حيث أضاف أن ما يجمع المثال والانسان الثالث من مشابهة يلزمنا إلى افتراض إنسان رابع يصل بينها ، وهكذا إلى غير نهاية ، ومن ثم لا يعود عالم المثل مفسراً للعالم المحسوس .

يوجد في أي مكان ، لا محتوى في ذاته ولا في غيره . لا يمكن أن يكون أقدم ولا أحدث من ذاته أو من شيء آخر ، حيث يتضمن هذا كله مساواة أو لا مساواة ، وهنا نضاد على ما نريد بحجته . وحيث أنه ليس أقدم ولا أحدث فليس في زمن لأن ما يقوم في زمن يصير أقدم مما كان عليه في زمن مضى ، وبالتالي يكون أحدث من ذاته في نفس الوقت . وما دام لا يشارك في الزمن فلن يشارك في الوجود لأنه لم يكن ولم يصير إلى وجود . وما لا وجود له لا يمكن أن يكون واحداً ، ولا حتى تسميته أو معرفته ^(١) .

وتلك نتائج متناقضة ، ومن ثم ففرض وحدة المثال متناقض . (نلاحظ أن أفلاطون لم يرد هنا إنكار وحدة المثال وإنما قصد بيان خطأ المعنى الايلي للوجود ، وهو الوحدة المطلقة دون تعدد) . ثم ينتقل أفلاطون إلى تناول فرض التعدد المطلق للمثال ، (والتعدد المطلق للمثل) ، ويستنبط نتائج الباطلة ^(٢) (وهو هنا يهاجم هيراقليط) . ثم تنتهي المحاوراة .

خاتمة

كان الموضوع المطروح للبحث (وهو الفرض) في محاوراة بارمنيدس تفسير العلاقة بين عالم المثل والعالم المحسوس في ضوء فكرة المشاركة ، وما يتصل بها من مسائل ، أهمها ما إذا كان كل مثال مستقلاً تام الاستقلال عن المثل الأخرى ، أم أن بينها ارتباطاً ، وما نوعه ، وما إذا كان يمكن استناد محولات متقابلة متعارضة للمثال الواحد . لقد أبان أفلاطون فساد فكرة المشاركة كما كان يعتقد بها في شبابه تحت تأثير سقراط ، وإن لم يرفض مبدأ المشاركة ^(٣) . ولكي يتغلب أفلاطون على الصعوبات الواردة ،

Ibid., 164 b - 165 c (٢)

Parmenides, 137 c - 141 c

(١)

(٣) لم يكن أفلاطون أول من نادى بنظرية المثل ، وإنما سبقه إليها فيثاغورس وسقراط ، وكان لكل منهم صورته الخاصة . العالم المعقول عند فيثاغورس تقوم فيه التصورات والمعايير =

لجأ إلى المذهب الابلي يناقشه ، ليبين أولاً اختلافه عن بارمنيدس التاريخي ، ثم ليفيد منه ثانياً في تطبيق موقفه على المثل : ننظر إلى المثال الواحد كما لو كان الوجود الابلي ، ثم نستنتج من هذا الفرض نتائج لا يمكن قبولها ، ومن ثم يصل أفلاطون إلى أن المثال لا يمكن أن يكون مستقلاً استقلالاً مطلقاً عن المثل الأخرى . ينتج أفلاطون إلى الفرض المضاد - التعدد المطلق - ويستنبط نتائجها الفاسدة . ثم تنتهي المحاوره .

لقد قصد أفلاطون من رفضه لمذهبي بارمنيدس وهيراقليط إلى استعالة تفسير المثل في ضوء أيهما منفرداً . الوحدة والتعدد متضايقتان عنده ، ولا يمكن التفكير في احدهما دون الأخرى : لا يمكن التفكير في المثال دون ربطه بالحسوسات المتعددة ، كما أنه لا يمكن معرفة التعدد الذي في الحسوسات دون أن تجمعها وحدة . يتألف عالم المثل من مثل متعددة ومتراصة في نسيج عضوي ، أي أن المثل مرتبة في أجناس وأنواع . هنالك أولاً مُثُلٌ خلقية كالعدل والخير والجمال وأضدادها . هنالك ثانياً مُثُلُ الأشياء المادية كاهيات الانسان والشجر والنجم والنهر الخ . توجد ثالثاً مُثُلُ للصفات كالبياض والحمرة والثقيل والحلاوة والمرارة الخ . هنالك رابعاً مُثُلُ الأدوات المصنوعة كاهيات المنضدة والمقعد والمزلة والمركبة الخ . هذه جميعاً مرتبة في أنواع وأجناس وأجناس عليا ، فشلا تندرج مُثُلُ البياض والحمرة ... تحت مثال اللون ، وتندرج مُثُلُ الحلاوة والمرارة تحت مثال الذوق ، وهكذا . لكن مُثُلُ اللون والذوق ... تندرج تحت مثال الصفة أو الكيف . وقل مثل ذلك بالقياس إلى الأنواع والأجناس الأخرى من الموجودات ؛ كلها مرتبة ترتيباً تصاعدياً هرمياً ، في قمتها مثال الخير . أمكن لأفلاطون - في ضوء هذه الصورة أو الفرض - أن يتغلب على ما واجهه من صعاب المشاركة الساذجة . ذلك موقف

= والحقائق الرياضية في كالمها ، والعالم المقول عند سقراط تقوم فيه الغائي الخلقية والديني والجمالية في كالمها .

أفلاطون المتطور ، أشار إليه في محاورات ثالية ؛ كانت محاورة بارمنيدس بمثابة خطوة جدلية سلبية تمهد لموقفه الايجابي المتطور^(١) . نلاحظ أخيراً أن أفلاطون لم يصل إلى موقفه المتطور باستخدام المنهج الفرضي ، وإنما بمنهج آخر ، هو منهج التركيب ، إنه وضع عناصر الموقف وأجزائه ومحاولة ترتيبها ترتيباً فريداً بحيث يصبح موقفاً جديداً أكثر صلابة وتدعيماً ، ومختلفاً عن ذلك الموقف الذي كنا نحلل عناصره في البداية .

(١) انظر : *The Dialogues of Plato*, Trans. into English with Analyses and Introd. by B. Jowett, Vol. II, p. 63 off 4th ed. London, 1964,
وايضاً : Burnet, *op. cit.*, pp. 206 - 221, 266 وايضاً :
W. T. Stace, *A Critical History of Greek Philosophy*, pp. 195 - 200.
London, 1962.

الفصل الثالث المنهج التمثيلي

مبدأ الفانية وتعميمه

« تقول الأستاذة دوروثي إمت :

« الميتافيزيقا طريقة تمثيلية في التفكير ... إذ تتناول بعض التصورات المشتقة من الخبرة ، أو بعض العلاقات في مجال الخبرة ، ثم تعمّمها ، لكي تقول شيئاً عن طبيعة الوجود ، أو لتقترح طريقة يمكنهم فهم نماذج أخرى من خبرات تختلف عن تلك التي بدأنا منها تصوراتنا » (١) .

ويقول الأستاذ كورنر :

« يمكن القول إن المنهج السليم للميتافيزيقا يتألف من دفع طريقة مألوفة للتفكير إلى نهايتها ، وكثيراً ما يقال إن المنهج السليم للميتافيزيقا صورة متطرفة للعبة التمثيلية argument by analogy . علينا - بعد ذكر خلاصة وافية لكل ما يمكن معرفته - أن نبحث في المظاهر العامة للكون حسباً تسمح به قدراتنا ، ثم نطبقها على الكون بالاجمال . ولقد انتهج ميتافيزيقيون كثيرون هذا الطريق : حين وجد أرسطو أن الإنسان كفرد وغضو في جماعة إنما يسمى دائماً إلى أغراض يحققها ، طبق الفانية على الكون بالاجمال . وحين وصل هوبز إلى أن بالكون خاصّة ميكانيكية [أي يخضع لقوانين الميكانيكا وحدها] بفضل جهود جاليليو وآخرين ، طبق هذا المظهر على الحياة الاجتماعية والكون بالاجمال . وهناك أمثلة أخرى عديدة لاستخدام هذا المنهج في الميتافيزيقا .

« لكن منهج التمثيل الميتافيزيقي يشارك كل الحجاج التمثيلية في عيب ، هو قصوره عن الاقتناع ، فليس من الضروري أن يملك الكل نفس المظاهر التي يملكها جزء منه ، فقد يملكها وقد لا يملكها . غالباً ما يكون لمنهج التمثيل قيمة - في غير الميتافيزيقا - إذ يوسني بأفكار جديدة يمكن اختبارها بمنهج أخرى ، كما يحدث في العلوم التجريبية

(١) D. Emmett, *The Nature of Metaphysical Thinking*, p. 5, London, 1949.

وجه خاص ، حين يمكن اختيار المقترحات بتجربة أو ملاحظة ، حتى لو لم تكن الاختبارات حاسمة ، لكن لا مجال لأي اختبار للمقترحات بالتمثيل في التجريبية (١)

سنعرض في هذا الفصل موجز نظرية أرسطو في غائية الكون ، لأنه وصل إليها باستخدام المنهج التمثيلي ، وسوف نوضح أن هذه النظرية تتخلص من نقد الناقدين لذلك المنهج . سوف نلاحظ من خلال عرضنا أن نظرية الغائية باب يمكننا الدخول منه إلى مذهب أرسطو كله ، ويمكن الدخول إلى هذا المذهب من أبواب أخرى .

يتميز أرسطو أول من استخدم المنهج التمثيلي لشرح نظرية الغائية في الكون (٢) ، لأنه بدأ بملاحظة الإنسان في نشاطه اليومي وسلوكه الخلقى ، ورأى أن كل أعماله موجبة لأهداف ، كما لاحظ أن الفيلة نسق متناك من الأفراد والمؤسسات يحقق كل منها غايات محددة ، لقد علم أرسطو هذه الخاصة الإنسانية على الكون بالإجمال ، ليعلم أن « الطبيعة لا تفعل شيئاً عبثاً » ، « وأنها تسمى دائماً نحو الأفضل » ، « لتبذل أهداف في نمو ، والسلوك الحيواني أغراض ، بل إن عالم الكواكب والنجوم موجبة في حركاته نحو هدف سام » ، هو تحقيق نظام كوني رائع .

الغائية في الإنسان

بالإنسان غائية واضحة ، لأن رغباته تحرك سلوكه ، ولكل سلوك إنساني غاية يراد تحقيقها ، والغايات على مراتب ودرجات ، فمنها ما تكون وسيلة لغاية ، ومنها ما تكون لغاية أبعد ، لكن يجب أن نقف سلسة الغايات عند غاية أخيرة هي « الخير الأعلى » ، يسميها أرسطو الفضيلة .

(١) S. Körner, *Fundamental Questions in Philosophy*, pp. 34 - 5, Penguin University Books, Middlesex, 1971

(٢) كانت لدى أفلاطون فكرة غامضة عن الغائية ، لأنه رأى أن كل شيء يسعى للخير ، لكنه لم يفلح في توضيحها ولا تطويرها ، انظر :

Stace, *A Critical History of Greek Philosophy*, p. 273

وتقوم العلاقة الوثيقة بين الخير الأسمى والفضيلة في نظريته الخلقية . تبدأ هذه النظرية بتقرير أن العقل هو ما يميز الإنسان عن بقية الحيوانات ، وأن خير الإنسان في قيامه بتحقيق ذاته ، ويتم ذلك بممارسة قدراته الفكرية إلى أعلا درجاتها ، والفضائل نوعان : فضائل خلقية ، وأخرى نظرية . وتتحقق الفضيلة الخلقية بتعاون العقل مع العناصر اللامعقولة irrational في الإنسان — وهي الوجدانات والغرائز والانفعالات والرغبات — لتحقيق توازن الفرد ؛ الحق أن أرسطو لا يتحدث هنا عن تعاون ، قدر ما يتحدث عن خضوع العناصر الأخرى في الإنسان للعقل . يتحدد هذا التعاون أو الخضوع بفضل ما يسميه أرسطو الوسط الخلفي ، والعقل هو الذي يحدد هذا الوسط ، أو أنه هو الذي يوجه الرغبات والانفعالات الخ بما يحقق سعادة الإنسان ، وإن سعادته لتقوم في ممارسة قواه العقلية . يفضل العقل الكرم على التبذير والبخل ، فنحكم على الكرم بأنه فضيلة ، وإن التبذير والبخل رذائل ؛ يفضل العقل الشجاعة على التهور والجبن ، والتواضع على الصلف والشعور بالضعف ، وضبط النفس على الغضب والخوف ، ونحو ذلك . أما الفضيلة النظرية فإنها ممارسة التأمل الفكري لبلوغ الحكمة ، والحكمة هي التشبه بالإله بقدر ما تسمح به طبيعة الإنسان . ومن ثم يسهل فهم قول أرسطو إن العقل — وهو السير بمقتضى الحكمة — هو الجزء الإلهي في الإنسان .

ولكي نفهم موقف أرسطو في أن هدف الأهداف للإنسان هو ممارسته قدراته الفكرية إلى أعلا درجاتها ، تحسن الإشارة إلى بطلان نظريته في النفس وظواهرها ؛ وترتب هذه الظواهر ترتيباً تصاعدياً فيما يلي : بالإنسان أولاً قدرة على الإدراك الحسي وهي قدرة على التعرف على الأشياء من حوله وفهمها ومعرفتها ، بفضل ما يحدث فينا نتيجة تأثير تلك الأشياء على حواسنا ، وعوامل أخرى . هنالك ثانياً ما يسميه أرسطو « الحس المشترك » ، ويقول إن مركزه القلب ، وله عدة وظائف أهمها : (أ) ملتقى الاحساسات المختلفة ، أو ما ينطبع فينا من آثار الحس ، وتأليف المدرك الحسي في

وحدة مترابطة. (ب) إدراك بعض الافكار المجردة كالوحدة والمعدد والجسم والشكل والحركة والسكون. لدينا ثالثاً قدرة الخيال ، ما يفضله تؤلف الصور الحسية images بسيطة ومركبة . هنالك رابعاً قدرة التذكر وهي القدرة على استدعاء صور حسية ماضية ، ومن الواضح أن الخيال والتذكر مرتبطان بالحس المشترك ، إذ يدمما بمادتهما . لدينا خامساً القدرة العاقلة بالمعنى الضيق ، وهي قدرتنا على الحكم والاستدلال ، وذلك بفضل ما ينبثق في العقل من تصورات العلية والمادة والصورة واليقين والضرورة والاحتمال والقوة والفعل والمبادئ الأساسية للتفكير . ويميز أرسطو بين وجهين للعقل : عقل فعال وعقل منفعل ؛ إن العلاقة بينهما علاقة الصورة بمادتها ، أو علاقة الفعل بالقوة . يدرك العقل الفعال تلك التصورات العامة ويطبّعها في العقل المتفعل فيدركها هذا بالفعل ، وكانت فيه من قبل بالقوة . رأى أرسطو أخيراً أن القدرات العقلية السابقة تزول بفناء الجسم ، لارتباطها به ، ما عدا العقل الفعال ، لأنه المنصر الخالد في الانسان^(١) .

لم نكن نقدم فيما سبق عرضاً تاريخياً لمذهب أرسطو ، ولا تحليلاً له ، فليس عرض التاريخ من شأن هذا الكتاب ، وإنما قصدنا بهذه الصفحة الحاططة عن نظريات أرسطو الخلقية والنفسية أن نشير إلى أن ليس في سلوك الانسان في حياته اليومية عبث ، وأن سلوكه الخلقى إنما يهدف إلى تحقيق ذاته وهي كماله الفكري ، ويتمثل ذلك في ممارسة فضائل النبل الانساني والتأمل الفلسفي بغية فهم أفضل للكون ودور الانسان فيه^(٢) .

(١) لا نريد الدخول في خلافاً المفسرين لهذه النقطة في فلسفة ارسطو : هل العقل الفعال جزء من عقل الانسان الفرد بحيث يقوم أساساً لخلاود النفس بعد فناء البدن ، أم أنه ومضة ضوء إلهي في الانسان ومن ثم ليس الانسان خالداً . إن صح التفسير الاخير تصبح الأنواع والأجناس - كصور - هي الخالدة وليست الأفراد .

(٢) انظر : W.D. Ross, *Aristotle, chs. on Psychology and Ethics*, 5th ed., London : 1956 رابضاً : 298 - 303 Stace, *op. cit.*

تطبيق مبدأ الغائية على الكون .

لعل الغائية في السلوك الانساني كانت نقطة بداية أرسطو للحديث عن الغائية في الكون . يمكن الاشارة إلى هذا التعميم بالنظر في نظرية أرسطو في مراتب الموجودات . أدنى الموجودات مرتبة هي المادة التي لا صورة لها وهي المادة الأولى ، وأعلاها المحرك الأول الذي لا يتحرك ، وهو صورة خالصة لا مادة به ، ويقع بين الطرفين تلك الموجودات المؤلفة من مادة وصورة معاً ، وهي الكائنات اللاعضوية ، فالكائنات العضوية فعالم الكواكب والنجوم . نبدأ بالكائنات اللاعضوية أو الجادات من جبال وبحار وأنهار وصخور وأحجار ومعادن ومنازل وغازات الخ . يتألف كل منها من صورة ومادة ، وليست الصورة مجرد الشكل الذي يتخذه فقط وإنما تعني أيضاً ذلك التركيب المعين بين أجزائه مما يكفل أداءه وظيفته وخضوعه للقوانين الفيزيائية المناسبة وما يدفعه إلى الحركة إن كان الجسم متحركاً ، ولذلك فالصورة في الشيء تركيب وعلة حركة ، وهي أيضاً غاية ، وكل معنى الغائية في الكائن اللاعضوي هو خضوعه لقوانين محددة ، لا يجحد عنها ، ومن ثم يحقق وجوده ؛ وقد يكون ذلك كل معنى قول أرسطو أن المادة بطبيعتها رغبة في الصورة من حيث هي شيء طيب وإلهي^(١) .

خذ الكائنات العضوية . أما النبات فانه ما دام يبدأ بذرة تنمو وتكبر فتثمر ثم تذبل ، فانه متحرك حركة عضوية ، وهو كائن حي ، وما دامت به حياة ، فبدأ حياته صورته ، وصورته هذه هي أيضاً علته الفاعلية أي علة ما به من حركة ونمو . ولكل نبات هدفان أساسيان يسعى إليهما إما الإزهار أو الإثمار ، وتحقيق التكاثر ، وصورة النبات هي غايته . وكل معنى الغاية هنا هو أن الصورة أو طريقة تركيب النبات (أو ما يحلو لأرسطو أن يسميها « النفس النباتية ») تصل بالبذرة إلى كمال تأديتها وظائفها ، دون وعي لما تسعى إليه . ويتناول أرسطو عالم الحيوانات

Aristotle, *Physica*, I, 192 a 16 ; II, 192 b 18

(١)

تناولاً مائلاً : بالحيوان حياة وحركة ، إذن به صورة أو « نفس » ، لها وظائف التغذية والتناسل كالنبات ، مضافاً إليهما وظيفة الإدراك الحسي ومعها وجدانات اللذة والألم والدوافع الغريزية . ولكل سلوك حيواني أهدافه ، هي تحقيق الوظائف السابقة محافظةً على حياته وعلى نوعه ، على نحو غريزي . أما الإنسان فهو أعلا مراتب الكائنات العضوية ، وقد سبقت لنا الإشارة إلى الغائية فيه .

ننتقل الآن إلى عالم الكواكب والنجوم . يربط أرسطو هذا للعالم بعالم الكائنات العضوية واللاعضوية بتصنيفه للموجودات تصنيفاً ثنائياً جديداً : « عالم ما تحت فلك القمر » ، و « عالم ما فوق فلك القمر » . يضم العالم الأول الكائنات العضوية واللاعضوية ، ويضم الثاني عالم الأفلاك . العالم الأول ينشأ ويفنى ، ويتغير كماً وكيفاً ، ويتحرك في المكان ، بينما لا ينشأ عالم الأفلاك ولا يفنى إذ هو قديم من الأزل إلى الأبد ، ذلك لأنه مؤلف من مادة غير مادة عالم الكائنات العضوية واللاعضوية : هذا مؤلف من العناصر الأربعة (التراب والنار والهواء والماء) ، لكن عالم الأفلاك مؤلف من عنصر أكثر دقة ورقة من تلك العناصر ومن ثم أكثر كمالاً في حركته ^(١) . وعالم الأفلاك عند أرسطو عالم متحرك ، وتحركه صورته (ويحلو له أن يسميها « عقله ») ، ومن ثم فالأفلاك كائنات عاقلة ، وأعلى مرتبة من الإنسان . وهذا العالم ذاته على مراتب ، فالكواكب أدنى مرتبة من النجوم ، وكان أرسطو يعرض عِلْمَ فلكٍ ثبت خطؤه : إذ كانت يضع الشمس كوكباً مع القمر وزحل والمشتري وغيرها ، وأنها جميعاً تدور حول الأرض الثابتة في مركز الكون مداراً دائرياً ، وأن النجوم تدور حول الأرض أيضاً ، وإنما في حركة دائرية مضادة لحركة الكواكب ، وفي قمة عالم الأفلاك تقع « السماء الأولى » first heaven حيث النجوم الثابتة ^(٢) . تحرك النجوم ما دونها من كواكب ، وهذه تحرك العالم الطبيعي . وما دامت الكواكب

Met., 1072 a 22 (٢)

Metaphysica, 1069 b 30 - 32 (١)

والنجوم قديمة الحركة وعقولها أعلا مرتبة من عقل الانسان ، فانها تحيا حياة كاملة تظللها السعادة المطلقة ، ومن ثم قول أرسطو إن الافلاك كائنات إلهية ، divine bodies ^(١) .

لقد قصد أرسطو بقدم الكون ، لا أن ليس له مبدأ سابق عليه ، وإنما أن ليست له بداية زمنية ، حيث ان الزمن قديم ولا معنى لبداية الزمن . ومع الزمن الحركة ، فهي كذلك قديمة . لكل متحرك محرك ، ولهذا المحرك محرك سابق عليه ، وهكذا ، حتى نصل إلى السماء الاولى التي تحرك ما دونها ، وهي ذاتها متحركة ، يحركها ما يسميه أرسطو المحرك الاول الذي لا يتحرك . ذلك سبيل أرسطو إلى إثبات وجود الله ، وهو البدء بظاهرة الحركة والاستناد إلى ضرورة وجود علة للحركة ، وتسلسل المتحركات والمحركات لكن يجب أن نتوقف في السلسلة عند مبدأ أول للحركة ؛ يستند أرسطو أيضاً في إثباته وجود الله إلى القول إن المتغير يفترض شيئاً ثابتاً ، وإلا استحال تفسير التغير والحركة ^(٢) . ويحمل أرسطو على الله عدة صفات ؛ انه ثابت ، خالد ، فعل خالص لا تشوبه قوة ، صورة خالصة لا يشوبها مادة ، انه الكمال المطلق والعقل الخالص ، وانه حي دائم لا تأخذه سنة ولا نوم ، وانه الخير كله ، وهو واحد لا ينقسم وليس بذي مقدار ^(٣) . نلاحظ أن المحرك الاول ليس علة فاعلية عند أرسطو ، لأنه لو كان كذلك لكان العالم حادثاً له بدء في الزمن ، ولجاء الله خارج الزمن ليدفع الحركة الأولى ، لكن أرسطو فرغ من البرهان على قدم العالم والزمن والحركة . ليس الله عند أرسطو سابقاً زمناً على العالم ، فالكل قديم ، ولكن الله سبق وجوده ومرتبته . إن العلاقة بين الله والعالم كالعلاقة بين المقدمة والنتيجة . قد تسبق نتيجة ما مقدماتها سبقاً زمنياً ، ثم نحاول الاتيان بمد ذلك بمقدمات لإحكام صياغتها ؛ لكن يظل للمقدمات السبق المنطقي دائماً . والله علة غائية للكون بمعنى أنه موضوع حب

Met. 1069 b 2 - 9 (٢)

Met., 1074 a 31 (١)

Met., 1071 b 19 - 23, 1072 b 13 - 29, 1073 a 3 - 30 (٣)

الأفلاك حيث هي كائنات عاقلة فتسمى إلى العقل المحض ، ولا تجد موضوعاً لتفكر فيه أعظم من مصدرها فالفهم موضوع رغبته وحجبها معاً ؛ « موضوع الرغبة وموضوع الفكر يحركان على هذا النحو ، يحركان دون أن يتحركا ؛ إن الموضوعات الرئيسية للرغبة هي ذاتها الموضوع الاسامي للفكر ، لأن الخير الحادع موضوع شهوة ، والخير الحقيقي هو الموضوع الأول للرغبة العاقلة ... والفكر نقطة البدء »^(١)

خاتمة

من خلال الغائية يمكنك إدراك موقف أرسطو الفلسفي أو وجهة النظر التي يريدنا أن ننظر منها إلى العالم . ولكن لم الغائية ؟ لأنه أراد الهجوم على التفسير الميكانيكي mechanism للكون بكل ما يتطوي عليه من مواقف ؛ يقوم هذا التفسير على أن الكون مادي بحت يتألف ذرات في حركة ، وأن قوانين الفيزياء (ونقول الآن قوانين الميكانيكا) قادرة على تفسير كل شيء فيه ، وإن هذه القوانين حتمية وضرورية ، وإن سألت ما مصدر هذه الضرورة ، وجدنا أن الضرورة نقطة بدء ولا تفسير لها ، ولقد اقتربت الضرورة في ذهن أرسطو بالصدفة ، وتقرب الصدفة عنده من العبث . لا يفترض أرسطو على خضوع الكون لقوانين ضرورية حتمية ، بل أنه نصير اكتشاف للقوانين الطبيعية ، لكنه رأى أن بالكون عنصر آخر غير مادي ، هو طريقة تركيبه وعلة حركته أو نموه ، أو هو المبدأ الأول لحركته ونظامه وتغييره ، ومن ثم يكون هذا المبدأ اللامادي مفسراً لضرورة القوانين ، ولا صدفة عيب ولا عيب . رأى أرسطو أيضاً أن كوناً توجهه غائية كون أكثر قبولاً لدى العقل من كون تحكمه ضرورة عيب لا عقل فيه . نعم . قد نقول إن كل علم من العلوم الطبيعية إنما يكتشف القوانين التي تخضع لها الظواهر التي تدخل في اختصاصه ، وذلك تفسير مقبول للعالم الطبيعي ، ولا حاجة بنا لمبدأ ميتافيزيقي إضافي لينظم

الكون ؛ وهنا يعلن لك أرسطو أن الغائية طريق تتحقق بفضلها من جمع القوانين المختلفة في وحدة مترابطة متماسكة عضوية ، وأنها أيضاً طريق يفتح لنا باباً لتفسير ما بالإنسان من قيم خلقية وفكرية تليق بإنسانيته .

حين يعمم أرسطو مبدأ الغائية الانسانية على الكون كله ، كان يعتمده تمييزاً حذراً . وهالك نقطتان تشهدان بحدسه : الأولى أنه لم ينظر إلى الكون كله على أنه كائن حي عاقل واع بغاياته وشاعر بأهدافه كالإنسان ، والثانية ان أرسطو لم يعمم الغائية تمييزاً مطلقاً ، وإنما يفسح مجالاً للانحراف عنها . نبدأ بالنقطة الأولى . ليس في كتابات أرسطو ما يوحي بأن الكائنات اللاعضوية وعالم النباتات والحيوانات ذات وعي وشعور بأهدافها . معنى الغائية في الكائنات اللاعضوية هو مجرد خضوعها المطرد لقوانين فيزيائية أو كيميائية محددة ، وذلك كل معنى قول أرسطو ان الاجسام تحقق صورتها . وحين يحقق عالم النبات أهدافه ، لا يحققها عن وعي وشعور عاقل ، وإنما هذه طبيعته . نعم . كان أرسطو يتحدث عن ان للنبات نفساً ، لكنه لم يقصد بها حياة شاعرة واعية بتصرفاتها وأهدافها ، وإنما كان يقصد فقط ان النبات يتميز عن الجماد بخاصة الحركة العضوية التي تنطوي على نمو وإثمار وتوليد بذور جديدة ، وهذه طبيعته تكشف عنها قوانين علم النبات ، وفي خضوع النبات لتلك القوانين يحقق وجوده ويؤدي وظائفه . خذ الآن عالم الحيوانات . لكل سلوك حيواني غرض وهدف ، إذ يستخدم حواسه للوصول إلى غذائه أو بناء عشه أو مخدعه ، كما أن مظاهر سلوكه الأخرى تفسرها دوافع حب البقاء والتناسل والامومة والابوة والتعاون والخوف والسيطرة والغضب ونحو ذلك . يحقق الحيوان أغراضه ، لا نتيجة تفكير وإنما بالفريزة . قد يقال ان بالحيوان نصيباً من العقل والفكر ، لكن هذه وسائل لاشباع غرائزه وانفعالاته ، ولا تصل إلى درجة استخدام الرموز المجردة أو التنبؤ بالمستقبل أو الكف عن اشباع حاجات وقتية لتحقيق حاجات مقبلة ونحو ذلك . أما الأشياء التي تحقق أهدافها وأغراضها عن وعي وشعور وعقل مفكر عند أرسطو فهي

الانسان والنجوم والكواكب . ولقد أبان علم الفلك الآن خطأ أرسطو في نظريته إلى الأفلاك ، فهي موجودات مادية لا عقل فيها ، لكن ما دفع أرسطو إلى موقفه هو قصوره في علم الفيزياء واعتقاده أن شيئاً لامادياً لازم لحركة أي جسم مادي . ولذلك يمكن أن نصصح أرسطو ونحتفظ بجوهر موقفه إذا قلنا إن كل غائية الأفلاك إنما هي خضوعها المحدد لقوانين الفيزياء الفلكية في نظام وإحكام يخطف الأبصار ويحذب العقول لكن لا وعي في الأفلاك ولا شعور . ولذلك يتفادى أرسطو نقد الناقدين لخطر تعميم الغائية بلا استثناء . الانسان وحده هو الذي يتحرك إلى غاياته بوعي وفكر . وفي ذلك يقول أرسطو « ان علل الاشياء المختلفة ومبادئها متباينة بمعنى ما ، لكنها متماثلة identical في كل الاشياء بمعنى آخر ، إذا أردنا الحديث الشامل وبالتمثيل by analogy » (١)

العلامة الثانية التي تدلنا على حذر أرسطو في تعميم غائية الانسان على الكون كله ، هي إدراكه أن المبدأ استثناءات . هنالك تقلبات جوية عاصفة عارمة ، وزلازل وبراكين وفيضانات مدمرة ؛ وهنالك حروب ومجاعات وولادات غير طبيعية ، وتلك انحرافات عن مبدأ الغائية تعصف بالغايات التي تسعى لتحقيقها صنوف الكائنات ؛ ورغم ذلك فانها لا تطيح بالمبدأ العام ، بل تعتبرها جزءاً متمماً لنظام الكون ، وفي ذلك يقول أرسطو :

« كل الأشياء مرتبة متسابقة فيما بينها على نحو ما ، وليست كل الأشياء مرتبة بنفس الطريقة . ليس العالم يقوم على ان شيئاً ما بعيد الصلة بالاشياء الأخرى ، وإنما كل الأشياء مترابطة ، وذلك لأنها مرتبة معاً بحيث تؤدي غاية واحدة ، مثلها في ذلك كمثل ما يحدث في منزل ، أفراد غير أحرار في السلوك العابت ، بل كل الأشياء معدة من أجلهم ، بينما لا يعمل الرقيق والحيوانات للخير العام سوى القليل ، ويعيش أغلبهم عيشة عابثة ، وذلك نوع المبدأ الذي يؤلف طبيعة كل كائن فيه » (٢)

إن المسيح التمثيلي شائع بين الفلاسفة في مختلف العصور . رأينا عند أرسطو تطبيق فكرة السلك الانساني الغائي على الكون كله ، وقد نرى

Met., 1075 a 16 - 23 (٢)

Met., 1070 a 31 - 32 (١)

عند غيره -- مثل ديموقريطس أو هوبز -- تطبيق التصور الآلي (الميكانيكي) للحياة والانسان على الكون كله . لكننا قد نطبق أفكاراً أخرى ، مثل تصور الكائن العضوي وتطبيقه على الكون كله ، على نحو يختلف عن أرسطو مثلما نجد في فلسفة هيغل ووايتهد . نلاحظ أيضاً أن كثيرين من الفلاسفة المحدثين قد فسروا النبات والحيوان تفسيراً ميكانيكياً بحتاً ، لكنهم لا يزالون يرون في الانسان كائناً غائياً ، ويربطون غائيته بفكرة التدبير والنظام في الكون ومن ثم بوجود الله ، فيتمثل الكون كله كائناً عضوياً غائياً بطرق مختلفة عما ذكرنا ، مثل مذاهب ديكرت ولينتز وسبنوزا وربما كط . أما عن الصراع بين الغائية والآلية فلم يَعدُ في ذمة التاريخ ، وإنما ينمو ويشتد ، لكن يزداد حدة وشدة في علم الأحياء دون علوم الفيزياء والفلك ، أي أن الصراع يشتد في نقطة البدء عند أرسطو أو ديموقريطس : ما إذا كان يمكن تفسير السلوك الانساني تفسيراً غائياً أم آلياً بحتاً ؟ وشاهدٌ على هذا الصراع في الفكر المعاصر ازدياد أنصار « المذهب الحيوي » vitalism بين بعض العلماء ، وهو الذي يدعو إلى التفسير الغائي في عالم الكائنات العضوية ، نذكر منهم العالم البيولوجي الألماني هانس دريش H. Driesch (١٨٦٧ - ١٩٤١) . لقد هاجم دريش التفسير الآلي في علم الأحياء ، ذلك الذي يرى أنه يمكننا تفسير الحياة في الكائن الحي تفسيراً تاماً بقوانين الفيزياء والكيمياء والفسولوجيا واستبعاد عنصر الغرض والغاية ، وهو تفسير قديم قدم ليسيبوس Leucippus وديموقريطس ، وتحمس له من علماء البيولوجيا المعاصرين إرنست هايكل E. Haeckel (١٨٣٤ - ١٩١٩) . لقد رأى دريش أن قوانين الفيزياء والكيمياء وحدها لا تفسر الحياة في الكائن الحي ، لاعتبارات عديدة . لاحظ أولاً أن هذه العلوم لا تستغني في تفسيرها الآلي للحياة عن استخدام تصورات الفريزة والوراثة وهما غريبان على تلك العلوم . لاحظ ثانياً أنه إذا انقسمت بيضة سمك البحر إلى جزئين في المراحل الأولى من نموها ، نشأ عنها كائنان حيوان ، ولكل أعضاؤه ، وذلك أمر يختلف عن انقسام الآلة . لاحظ ثالثاً أن بالخلية الحية أكثر من مجرد التركيب الكيميائي ،

وأن بها عنصراً منظماً يوجه نمو الجسم ، فقد يساعد جزء من البروتوبلازم على ظهور عضو ما ، وجزء آخر على ظهور عضو آخر ، ويسمي دريش هذا العنصر « كالا أول » entelechy ؛ وليس هذا موضوع ملاحظة وإنما نفترضه لتفسير مظاهر في الكائن الحي تميزه من الآله . لاحظ دريش أخيراً أن بالكائن الحي قدرة على الصراع من أجل البقاء وتحقيق أهدافه وضمحل الجروح واصلاح العضو التالف ، وليست هذه بخصائص الآله . وليس أيّ التفسيرين الغائي والآلي موضوع إجماع الآن ، وإنما البحث متصل ، وتطورت عنهما مواقف عدة ، مثل النظرية العضوية Organism والنظرية العضوية الجديدة Organicism ونظرية انبثاق الحياة Emergent theory of life . تلك مواقف هامة نشير هنا إليها فقط لبيان أن فكرة الغائية أو ملاءمتها لتفسير آلي معتدل لا زالت موضع أبحاث المعاصرين .

الفصل الرابع منهج الشك واليقين

مقدمة

كان ديكارت أول فيلسوف يعلن في صراحة ضرورة البحث عن منهج فلسفي ، وقد خصص لمنهجه الجديد كتابين : قواعد توجيه اللهن *Rules for the Direction of the Mind* ^(١) ، والمقال في المنهج ^(٢) . الكتاب الثاني أكثر ذيوماً للدلالة على المنهج من الكتاب الأول ، كما كان أسلوبه أكثر رشاقة وعرضه أكثر جاذبية . نلاحظ أن الكتابين يحويان إلى جانب المنهج إشارات واضحة إلى نظريات فلسفية جديدة سوف يفصلها ديكارت في كتب قالية ، كنظريات الكوجتو ، ولا مادية النفس الانسانية ، ونمىها من البدن ، والافكار الفطرية ، والرياضيات الكلية ، مما يوحي بالقول إن تلك النظريات نشأت مع المنهج الجديد ، أو حق

(١) كتبه ديكارت عام ١٦٢٨ ، لكنه لم ينشر إلا بعد وفاته ، وقد صدرت طبعته الأولى عام ٢٧٠١ في امستردام . أما النسخة الخطية فقد احتفظ بها لينتاز وهي الآن محفوظة في مكتبة هانوفر . والكتاب مشروح لم يتم ، إذ صمّم ديكارت أن يكتبه في ثلاثة أجزاء ، يتألف كل منها من اثني عشرة قاعدة ؛ يتناول الجزء الأول المنهج عامة ، والثاني تطبيق المنهج على الرياضيات ، والثالث تطبيقه على مشكلات الفلسفة ، لكن ديكارت كتب حق القاعدة الحادية والعشرين من الجزء الثاني ، ولم يكتب من الجزء الثالث شيئاً .

(٢) العنوان الكامل للكتاب هو مقال في منهج توجيه العقل توجيهاً صحيحاً والبحث عن الحقيقة في العلوم *Discourse on the Method of rightly directing the Reason and Seeking the Truth in the Sciences* .

وقد أصدر ديكارت أولى طبعاته عام ١٦٣٧ كقائمة لثلاثة كتب أخرى ظهرت كلها في مجلد واحد ، هي كتاب إنكسار الضوء *Dioptric* ، والارصاد الجوية *Meteor* والهندسة *Geometry* .

قبل المنهج . ولذلك نقول إن المنهج الجديد جاء ليناسب نوعاً معيناً من النظريات كانت قد تكونت من قبل . يؤيد هذا الاحتمال أن ديكارت كتب القواعد تسع سنوات بعد الخبرة المشهورة التي يروي ديكارت عن نفسه أنه رآها فيما يرى النائم في شتاء ١٦١٩ وتلقى فيها «أسس علم عجيب» . قد تكون هذه الأسس المنهج ذاته ، أو بعض نظرياته أو هذه وذاك معاً .

هدف المنهج الجديد

هدف المنهج الجديد هو الوصول إلى قضايا يقينية لا يشوبها احتمال أو شك . ولقد رأى ديكارت أن سبيل اليقين هو الاستنباط لا الاستقراء ، لأن الاستقراء كثيراً ما يؤدي إلى استدلالات كاذبة أو احتمالية . نظر فرأى أن الحساب والهندسة يستخدمان الاستنباط ، وإنهما وحدهما يحققان أعلا درجات اليقين ، وأنها أكثر العلوم بساطة ووضوحاً . فإذا أريد للفلسفة — أو أي علم آخر — أن تتصف بقضاياها باليقين ، فليتخذ هذين العلمين نموذجاً (Rule II) ^(١) ، لكن ديكارت لاحظ أيضاً أن بعض العلوم الرياضية — كالتهليل والجبر — مقيدة برموز مرهقة للخيال ولا تشخذ الذهن ، وتجعلك عبداً لقواعد جامدة قد تؤدي إلى غموض والتباس يربك العقل (Discourse, Pt. II) ؛ لكن هذه العيوب لا تحرم الرياضيات من يقين اليقائن وصحة الاستنباط . (Discourse, I) .

(١) رجعنا إلى ترجمتين لمؤلفات ديكارت بالانجليزية وقارنا بينهما :

Philosophical Works of Descartes, trans. by E. Haldane and G. R. T. Ross, 2 Vols., London, 2 ed. 1931.

Descartes, Philosophical Writings, translated and edited by P. Geack and E. Anscombe, introd. by A. Koyré, London, 1954.

وقد أثرنا الإشارة في نصوص ديكارت إلى الكتاب والفصل أو الجزء دون الصحيفة حين نحيل القارئ على مصادر بحثنا ، حتى يستطيع أي قارئ الرجوع إلى أي ترجمة أخرى أو إلى النشرة الأصلية لأدم وفانيري .

ولا بد لديكارت من ذكر موقفه من المنطق الارسطي ، لأنه موضوعه الاستنباط (وكان يسمى هذا المنطق « الجدل ») . بوجه ديكارت فقد ين للقياس الارسطي : أغلب قواعد القياس يقينية ، لكن توجد بالقياس قواعد أخرى هي لغو ولا فائدة منها ، بحيث يصعب التمييز بين النوعين من القواعد (لكن ديكارت لم يوضح القواعد التي يرفضها ، ولم يكن يستطيع ذلك ، إذ أن أصحاب المنطق الرمزي هم الذين كشفوا لنا اخطاء المنطق الصوري ابتداء من منتصف القرن الماضي فقط) . وبالرغم من يقين نتائج القياس فإنه لا يساعدنا على كشف حقائق جديدة ، وإنما يكتفي بعرض ما لدينا من حقائق عرضاً سهلاً واضحاً (Rule VIII, Discourse, II) . ولقد أراد ديكارت أن يجمع في منهجه الجديد حسنات المنطق القديم والرياضيات في يقين الاستنباط ، ويتجنب عيوبها من تعقيد أو لغو أو خطأ .

الشك المنهجي والحدس

اليقين نهاية المطاف في المنهج الجديد ، لكن الشك المنهجي أول الطريق . يجب أن نبدأ بحثنا الفلسفي بوضع كل معارفنا التي تلقيناها من الفلاسفة السابقين موضع الشك ، ووضع كل معتقداتنا العامة موضع الارتباب ، وتنظر في أنفسنا لنعثر على ما في عقولنا من أفكار ومبادئ سابقة على تلك المعارف والمعتقدات ؛ وسوف نجد أن هذه الأفكار والمبادئ واضحة يقينية^(١) . ولقد جعل ديكارت الوضوح والتميز معيار الصدق واليقين . « لقد أصدرت حكماً يمكنني اعتباره قاعدة عامة ، هي أن كل ما أتصوره ظم الوضوح والتميز صادق ، وإن كنت أجد صعوبة في إدراك الأفكار التي هي في الواقع متميزة » (Discourse, IV) . ونصل إلى الأفكار الواضحة والمتميزة بطريق ما يسميه ديكارت الحدس والاستنباط . « بالحدس أعني لا شهادة الحواس المتقلبة أو الحكم المضلل [الذي يصدر] عن التركيبات

(١) نلاحظ أن الشك عند ديكارت لا يقتل « المبادئ الأولى » كمرقتنا معنى الخبرة والوجود واليقين وأنه لكي تفكر يجب أن توجد (Principles, I, X)

الخيالية الجاطئة ، وإنما تصوراً يمنعهُ اقتبائه عقلي صاف ، وهو تصور من اليسر والتميز بحيث لا يسمح بأي شك فيما نذكره ؛ أو بعبارة أخرى ، انه تصور لا شك فيه أُلِّفهُ ذهن يقظ صاف ينبع من نور العقل وحده ، وهو أكثر يقيناً حتى من الاستنباط ، لأنه أكثر بساطة ... ومن ثم يمكن لأي فرد أن يرى بحس عقلي أنه موجود وأنه يفكر ، وأن التثالث محاط بثلاث خطوط ، وأن الكرة سطحاً واحداً ، ونحو ذلك (Rule III) .
يقودنا الشك المنهجي إذن إلى البحث عن أفكار وقضايا يقينية تدرك صدقها ببساطة ، ثم الانتقال إلى قضايا أخرى صادقة بفضل الاستنباط .

الاستنباط انتقال من قضية نعرفها بيقين إلى أخرى ، وقد يكون الاستنباط مباشراً وحينئذ تكون النتيجة حدسية أو يدسية هي الأخرى ، أو يؤلف سلسلة طويلة من قضايا وحينئذ نصل إلى حقائق جديدة صادقة لكنها ليست واضحة بذاتها ، وإنما نعرف صدقها بإدراك كل خطوة من خطوات الاستنباط ، والتأكد من سلامة الانتقال . ويصبح كل الفرق بين الحدس والاستنباط أن ما نصل إليه بحس لا يأخذ زمناً ، بينما ما نصل إليه باستنباط يتطلب نوعاً من الحركة الفكرية المتصلة (Rule III) .

الحدس ، الديكارتى والموضوعية

لقد جعل ديكارت الوضوح والتميز معيار صدق الفكرة أو القضية ، كما أشرنا ؛ لكننا نريد أن نسأل وما معيار الوضوح والتميز ؟ يجيب ديكارت بقوله « أسمى إدراكاً ما [فكرة أو قضية] واضحاً حين يكون حاضراً أمام عقل منتبه ، تماماً مثلما نقول أننا نبصر بوضوح ما يكون حاضراً أمام عيوننا وله أثر قوي ظاهر عليها ؛ وأسمى إدراكاً ما متميزاً حين لا يكون واضحاً فقط وإنما حين يختلف أيضاً اختلافاً حاسماً عن كل إدراك آخر ، ولذلك لا يحوي أيّ عنصر غامض » (Principles I, 45) .
نلاحظ أن هذا الجواب لا يلقي ضوءاً على المعيار أكثر من القول أن ما أراه واضحاً متميزاً إنما هو كذلك ، وأن ما يحكم به الحدس واضحاً

متميزاً فهو كذلك ، ومن ثم أغرى هذا الجواب - ومثله كثير في كتب ديكارت - النقاد باتهام ديكارت بالذاتية ، فقد قال جاسندي في هذا السياق أن كل إنسان يظن أنه يدرك بوضوح وتميز ما يميل إليه ، لكنه قد يكون مخدوعاً فيما يدركه كذلك ^(١) ؛ كما علّق لينتز أنه كان ينبغي على ديكارت اكتشاف علامات منطقية logical marks تتميز الفكرة الواضحة المتميزة من الغامضة الملتبسة ^(٢) .

إن من يتعمق موقف ديكارت يرى أن الجانب الذاتي أو السيكلولوجي في معيار الوضوح والتميز ليس إلا جانباً واحداً ، وأن بالمعيار جانباً منطقياً وآخر ميتافيزيقياً ^(٣) . نهم هنا بالجانب المنطقي . يربط ديكارت الوضوح والتميز بالحدس ، فيرى أنه حين يحكم الحدس بأن قضية ما صادقة فليس ذلك لمجرد مثولها واضحة متميزة أمام الذهن (وذلك هو الجانب الذاتي) ، وإنما لأن الذهن يدرك أيضاً علاقات ضرورية (والضرورة هنا منطقية) بين حدود القضية أو بين التصورات التي تمرر عنها تلك الحدود ، ويعطينا ديكارت أمثلة توضيحية . حين أقول « ما له شكل مجتذ » أو

(١) انظر : *Cœuvres de Descartes*, ed. Adam - Tannery, Vae Obj., VII, 278 - 9

(٢) L. Couturat, *La Logique de Leibniz*, Paris, 1901, p. 196

(٣) يتلخص الجانب الميتافيزيقي من معيار الوضوح والتميز في أن الفكرة الواضحة المتميزة عن شيء ما تدبر عن ماهية ذلك الشيء ، وكان ديكارت يسمي هذه الماهيات حقائق خالدة أو طبائع بسيطة ، ورأى أن الله خالقها ، كما أنه خالق كل الأشياء ، وعليها اكتشاف هذه الحقائق ، ويقوم صدقها على وجود الله وصدقها ؛ ومن ثم فليس الله ضامن صدق الحقائق التي نصل إليها باستدلال فقط ، وإنما يضمن أيضاً صدق ما نصل إليه بحدس . ذلك تفسير برهيه استند فيه إلى خطاب ديكارت كتبه إلى مرسن في ٦ مايو عام ١٦٣٠ ، كما أشار إليها أيضاً في ردوده على المجموعة الخامسة من الاعتراضات . قارن المبادئ ج ١ ، ف ٤٨ . وهو تفسير يتقلب برهيه به على مشكلة يقين الحدس ، لكنه على أي حال لا يحل مشكلة الدور الديكارتي من حيث العلاقة المنطقية بين وجود الله وقاعدة الوضوح والتميز . انظر :

E. Brehier, *The Creation of The Eternal Truths in Descartes' System*

Revue Philosophique de La France et l'Etranger, Vol. في

C XIII, 1937. وقد ترجم إلى الإنجليزية وضمّ ضمن البحوث حديثه نقدية عن ديكارت في :

Descartes, A Collection of Critical Essays, ed. by Willis Donev, Macmillan, 1967.

« ما يتحرك له ديمومة » ، فاني ادرك بالحدس يقين هذه القضايا ، لأن العلاقة بين الشكل والامتداد ، أو بين الحركة والديمومة الزمنية علاقة ضرورية ، بحيث لا يمكنني تصور الشكل اللامتد ، أو الحركة التي تتم في لآزمن . تبدو هذه القضايا بديهية واضحة بذاتها ، ولا تتصور إنكارها . والبدسيات الرياضية نموذج ثانٍ للقضايا الحدسية الضرورية الصدق عند ديكارت مثل « المساويان لثالث متساويان » . يضيف ديكارت نموذجاً ثالثاً من الأمثلة على ما يحكم الحدس بصدقه الضروري ، وهو ارتباط ضروري بين قضايا لا بين تصورات : حين يقرر سقراط أنه يشك في كل شيء ، يلزم أنه يفهم ما يشك فيه ، أو أنه يعرف أن هنالك ما هو صدق وهنالك ما هو كذب ، ذلك لأن هذه النتائج مرتبطة بطبيعة الشك ، ونحو ذلك . تلك أمثلة على تصور ديكارت للوضوح . والتميز في الافكار والقضايا تصوراً موضوعياً يبدو لكل ذهن يقظ ، لا أنه مجرد ظن ذاتي أو تحيز فردي . (Rule XII) (١) .

قواعد المنهج

جاءت صياغة ديكارت لقواعد منهجه الجديد في المقال أقل عدداً وأكثر وضوحاً مما جاء في القواعد ، ولذلك فوجز قواعد منهجه كما جاءت في المقال ، غير متجاهلين ما ورد في القواعد من مواقف ، ويصوغ ديكارت منهجه في أربع قواعد كما يلي :

(١) « ألا أقبل شيئاً على أنه صادق ما لم تكن لدي معرفة واضحة بأنه كذلك - أعني الحرص على تجنب التسرع والتعيز في الأحكام ، وألا أقبل منها إلا ما كان حاضراً أمام عقلي بوضوح وتميز ، بحيث لا يدع مجالاً للشك فيها » (Discourse, II) . تعتبر هذه القاعدة عن مرحلة معاناة خبرة الشك المنهجي ، وتخطيه إلى مرحلة الوصول إلى قضايا واضحة متميزة

(١) انظر : A. Gewirth, Clearness and Distinctness in Descartes نشر المقال لأول مرة في مجلة Philosophy, April, 1943 ثم أعيد نشره في مجموعة Doney السابق ذكرها .

أو حدسية ومن ثم يقينية ؛ كما تعبر القاعدة عن ضرورة الثاني في البحث وعدم التحيز لأي موقف نميل إليه أو اعتقاد راسخ أو رأي صادر عن أئق بهم . فإذا ما أصيب شخص بالتسرع كان كالصبي الذي من فرط طاعته لمخدومه أن أسرع لتلبية الأمر حتى قبل أن يعرف ما يطلب منه . وأما عدم التحيز فالهدف منه البدء بخلفية فكرية جديدة لا تنطوي على ميل شخصي أو هوى ذاتي . (Rules III, XIII) . وتذكرنا هذه القاعدة على أي حال بما سماه فرنسيس بيكون أوهام الجنس .

(٢) « أقسم كل مشكلة تناولتها إلى أكبر عدد ممكن من الأجزاء ، بحيث تبدو مناسبة لتقديم أفضل حل لها » . لا نسمي موضوعاً ما مشكلة إلا إذا كان أمراً معقداً مؤلفاً من أجزاء ؛ بعضها غامض ملتبس في بعضه الآخر ؛ وأول ما ينبغي علينا عمله هو تقسيم المشكلة إلى مجموعة عناصر أو قضايا أكثر بساطة ، والقضية البسيطة هي ما أعرف بوضوح ماذا تعني ، ومن ثم تنحل المشكلة إلى مجموعة قضايا تساعدنا على ادراك ذلك العنصر المعقد ، وقد يتبين حينئذ أن بعض العناصر أصبحت لغواً ، أو أنها صيغت صياغة مضللة ونحو ذلك .

(٣) « أوجه أفكاري توجيهاً منظماً ، مبتدئاً بأبسط الأشياء [القضايا] ، وهي ما كانت معرفتنا لها أكثر وضوحاً ، وأصعد تدريجياً إلى معرفة ما هو أكثر تعقيداً ، واضعاً ترتيباً بين الأفكار حتى لو لم يكن قائماً بين الأشياء من قبل » . هذه القاعدة تكمل القاعدة الثانية : إذ بعد القيام بتفتيت المشكلة المعقدة إلى عناصرها ، يأتي دور النظر في تلك العناصر أو القضايا ، لأميز البسيط من الأقل بساطة . وهناك معايير لبساطة القضية : ما تدل على ماهية ما أبحث عنه ، ما تكون مستقلة في معناها عن غيرها ، وإن ما يدل على علة أبسط مما يدل على معلول ، والقضية الكلية أبسط من الجزئية لأن للكلية ماهية أما الشيء الجزئي فلا ماهية له . وبعد اكتشاف القضايا الأكثر بساطة والأقل بساطة ، أشرع في ترتيب عناصر المشكلة ، مبتدئاً بأبسط القضايا صاعداً إلى ما هو أقل بساطة ، وسوف نكتشف

حقائق جديدة في ضوء هذا الترتيب الجديد ، لأن قوام الاكتشاف إيجاد علاقات جديدة بين أشياء مألوفة لي . ويضرب ديكارت مثلاً من الرياضة . حين أدرك أن العدد ٦ ضعف العدد ٣ ، يمكنني معرفة ضعف العدد ٦ ، وضعف العدد ١٢ ، وضعف العدد ٢٤ ، ويمكنني حينئذ استنباط أن النسبة بين ٣ و ٦ هي نفس النسبة بين ٦ و ١٢ ، وبين ١٢ و ٢٤ ، بل لن أجد صعوبة إن عرفت النسبة بين ٣ و ٢٤ ، أن أعرف النسبة بين ٥ و ٤٠ . وهكذا . (Rule VI) .

(٤) « أقوم بإحصاءات عامة ومراجعات عامة - في كل الخطوات - للتأكد من اني لم أ حذف شيئاً » . حين أقوم بسلسلة استنباطية طويلة ، قد يتتابني سهو أو تشتت انتباه في استخلاص بعض النتائج من مقدماتها ، وقد تخونني الذاكرة في نسيان خطوة استنباطية ، ولذلك يلزمي القيام بحركة فكرية يقظة متصلة . فإذا أدركت مثلاً العلاقة بين Γ و Δ ، وأنها نفس العلاقة بين Δ و ϵ ، ϵ و ζ ، ζ و η ، فقد لا أدرك بسهولة انها نفس العلاقة بين Γ و η ، مما لم أراجع الخطوات مرة ومرة من جديد ؛ يسمى ديكارت هذه المراجعة أحياناً « استقراء » ، ويراه محققاً لسلامة الاستنباط ويقين النتيجة . (Rule VI) .

تطوير ديكارت لقواعد منهجه

بالرغم من أن بذور نظريات ديكارت تكوّنت في ذهنه قبل أن يقدم صياغته الواضحة لمنهجه - كما أشرنا في أول الفصل - فإننا نفترض أنه طبق هذا المنهج حين كان يفضل في نظرياته . ولنا الآن أن نتساءل ، أكان يبسط كل نظرية مراعيّاً القواعد الأربعة ؟ لقد أعاننا ديكارت نفسه على موقفه من تطبيق منهجه ، إذ قال في معرض ردّه على المجموعة الثانية من الاعتراضات على التأملات ، أن لمنهج البرهان جانبين : جانباً تحليلياً ، وآخر تركيبياً ؛ ويعقد شهاً بين الجانب التحليلي والمنهج المتبع في علم الهندسة الاقليدية ، وهو البدء بوضع القضايا التي نعرفها بوضوح ولا تعتمد

على قضايا تسبقها ، ثم ترتيب القضايا التالية ترتيباً تنازلياً من البسيط إلى المركب ، بحيث تعتمد قضية ما على ما سبقها ، حتى نصل إلى آخر سلسلة الاستنباط ، فتكون النتيجة المطلوبة ؛ ويقول ان هذه هي الطريقة المثلى لاكتشاف أفكار جديدة . أما المنهج التركيبي ، فالمقصود به ترتيب قضاياها الجديدة ترتيباً يختلف عن ذلك الذي بفضلها اكتشفناها ، بحيث نبدأ بالقضايا الأساسية ثم يليها ما نستنبطه منها ، والقضايا الاساسية هنا هي ما لها سبق معرفي (اپستمولوجي) أو وجودي (أنطولوجي) . والفرق بين المنهجين هو ما بين التحليل المنطقي من جهة والتحليل المعرفي والوجودي من جهة ؛ ونلاحظ أيضاً ان الجانب التركيبي يسبقه تحليل ، أو أن التركيب يفترض تحليلاً . ولقد أشار ديكارت إلى أن من كنه ما اتبع طريقة التحليل في عرض مواقفه مثل المقال والتأملات ، ومنها ما اتبع طريقة التركيب مثل المبادئ : في الاول والثاني كان ديكارت يكتشف ، وفي الثالث كان يعرض عرضاً تعليمياً^(١) . ومن ثم يمكننا القول إن ديكارت يستخدم قواعد البداية والتحليل والاحصاء حين كان يدون اكتشافاته بالترتيب الذي اكتشفها به ، ويستخدم القواعد الأربعة حين كان يشرح نظرياته لقرائه . نتناول فيما يلي نظرية الكوجتو مثلاً لتطبيق المنهج التحليلي .

تطبيق قاعدة البداية على الكوجتو

سوف نطبق قواعد البداية والتحليل والاحصاء على نظرية الكوجتو ، ونبدأ بتطبيق قاعدة البداية ، أو بيان أن القضية المركبة « أنا افكر إذن أنا موجود » قضية واضحة متميزة . إذا شككت في أحكامي واعتقاداتي التي تلقيتها في صباي ونشأت عليها ، وإذا شككت في وجود الاشياء والوقائع التي تشير إليها تلك الاحكام والاعتقادات ، فلا استطيع الشك في أنني كائن موجود ، في نفس الوقت الذي أكابد فيه خبرة الشك ؛

(١) انظر : AT., VII, pp. 155 - 170 ، والاشارة مأخوذة من كتاب :

L. J. Beck, *The Metaphysics of Descartes, A Study of The Meditations*, London, 1965, pp. 23 - 25.

حتى إن شككت في أنني أشك - تحت تأثير شيطان ماكر ينبغي خداعي - وما أعبر عنه بقولي « أنا لا أشك » ، فذلك يؤكد مرة أخرى أنني كائن موجود . ولعل العبارة « أنا أشك إذن أنا موجود » *dubito ergo sum* أكثر دقة ودلالة على الموقف الديكارتي من عبارة الكوجتو ^(١) .

قد يقال - مثلاً قال جاسندي معترضاً على الكوجتو - إن أي فعل انساني (وليس فقط فعل التفكير) يحقق هدف ديكارت ؛ وهو اثبات وجوده ، كان أقول « أنا أمشي إذن أنا موجود » ، أو « أنا أتتفلسف إذن أنا موجود » ، لأن أي فعل إما ينطوي على وجود صاحب الفعل . لقد رد ديكارت على الاعتراض بقوله إن فعل المشي أو التنفس ونحوهما لا يحققان اليقين الذي يحققه الشك أو التفكير ، فقد أرتاب في أنني أمشي وأضطر إلى البحث عن دليل ، وقد أحلم أنني أمشي أو قد اغمض عيني وأظن أنني أرى شيئاً ونحو ذلك (*Princ.*, I, 9) . ولذلك فالدوبتو أو الكوجتو بديهيان يقين .

قد يقال ثانياً أن الكوجتو يقين حقاً ، لكنه استدلال وليس حدساً . هنالك نصوص ديكارتية توحي بأن الكوجتو استدلال : « ... رأيت من مجرد الواقعة بأنني فكرت في الشك في حقائق أخرى ، لزم بوضوح ويقين أنني كنت موجوداً » (*Disc.* IV) ؛ « إن الاستدلال بأن شخصاً ما موجود من الواقعة بأنه يشك أمر بسيط وطبيعي بحيث يمكن لأي إنسان أن يقوله » ^(٢) . وقد تفري هذه النصوص وأمثالها ، بالإضافة إلى الكوجتو الديكارتي ذاتها باتهام ديكارت بأن قضيته استدلال أضمرت مقدمته الكبرى (كل مفكر موجود) ، وليس حدساً ، كما اعترض جاسندي أيضاً . لقد قدم ديكارت رموداً مختلفة على هذا الاعتراض في مناسبات عدة .. قال

(١) وقد وردت « أنا أشك إذن أنا موجود » في البحث عن الحقيقة *Search After Truth* على لسان يودوكسس *Eudoxus* .

(٢) من خطاب أوسه ديكارت عام ١٦٤٠ إلى مجهول حول صلته بكوجتو أوغسطين ؛ انظر : *AT.*, III, 422

مرة إن الاعتراض يقوم على قصر الاستنباط على معنى واحد ، وهو الانتقال من مقدمة كلية إلى نتيجة جزئية ، لكن من الممكن البدء باكتشاف حقيقة جزئية ، وتحفظني هذه إلى صياغة حقيقة عامة بعد ذلك ، ولا يمنع ذلك من استنباط حقائق جزئية تالية من تلك الحقيقة الكلية ^(١) . وحين كتب برمان Burman تعليقاً ديكارت إلى استاذة أن الرد السابق يتعارض مع חדسية الكوجتو ، واجه ديكارت الاعتراض مواجهة جادة ، فاعتوب أن المقدمة الكبرى — موضوع الاعتراض — تسبق المقدمة الصغرى (أنا أفكر) حقاً ، وأن يقين النتيجة يقوم عليها ، لكنه سجل أنه وصل إلى الكوجتو بخبرة جزئية كابدها بنفسه ، ولم يكن مهتماً وقتئذٍ بالمقدمة الكبرى ^(٢) .

إن اعتراف ديكارت بالمقدمة الكبرى كمنصر في صياغة الكوجتو ، وإن لم يستخدمها هو في الواقع حين وصل إليه ، دفع بعض النقاد المعاصرين إلى البحث من جديد في طبيعة الكوجتو . رأى بعض النقاد أن الكوجتو استدلال ، وإن لم يكن استدلالاً قياسياً كما زعم جاسندي . الكوجتو قضية مركبة من قضيتين أحدهما كلية (أنا أفكر) والأخرى وجودية (أنا موجود) ، وأن بينهما علاقة منطقية معينة وهي أن الأولى تفترض presuppose الثانية ، والمقصود أن « أنا أفكر » تستند إلى وجود شيء يشير إلى ضمير المتكلم ، والضمائر الشخصية — من الناحية المنطقية — أسماء أعلام تدل على وجود معين محدد ، ومن ثم فالقضية الأولى تفترض وجود شخص ديكارت ، وشعوره بذاته ، وهو ما عبرت عنه القضية الثانية بوضوح . ويمكن أن يقرأ الكوجتو طبقاً لهذا التفسير « أنا أفكر تفترض وجودي » وأنا أفكر إذن أنا موجود ، ويمكن وضعها في صورة رمزية هكذا :

(١) من خطاب إلى كليرسليه Cierselier عام ١٦٤٧ ، مشيراً إلى تعليق جاسندي على ردود ديكارت على المجموعة الخامسة من الاعتراضات ، انظر : AT., IX, 205
(٢) AT., V, 147

« إذا كانت μ تفترض ب ، وإذا كانت μ صادقة ، فإن ب صادقة »
(μ و ب زموز لقضايا)^(١) .

ذلك تفسير أخاذ للكوجتو لكنه لا يلقي قبولاً عاماً ، ومن ثم ينقده ناقد معاصر آخر بقوله إنه يوقع ديكارت في اغلوطة المصادرة على المطلوب ، لأنه يحيل الكوجتو « أنا موجود وأنا مفكر إذن أنا موجود » ، فتصبح « أنا موجود » الأولى لقواً ، وهو ما لا يريده ديكارت . كان ديكارت يريد الانتقال الحدسي من الفكر إلى الوجود^(٢) . يمكننا الآن تقديم تفسير آخر يبعد الكوجتو عن الفهم الاستدلالي بأي معنى ، ويجعله حدساً بالمعنى الدقيق . إن الكوجتو قضية مركبة من قضيتين بينهما علاقة تضمن ، *implication* وليست قضية التضمن استدلالاً ، وإنما قضية واحدة تحوي علاقة ضرورية بين الفكر والوجود . إنها خبرة مباشرة واحدة ؛ إنها كالعلاقة بين عزف الموسيقى وسماع صوت اللحن الصادر عنه ، أو ظهور مصدر الضوء وانتشاره ؛ ومن ثم يمكننا صياغة الكوجتو صياغة جديدة بقولنا « بالتفكير أدرك وجودي » . وهو موقف شبيه بما قاله أرسطو في سياق آخر « حين ندرك شيئاً نعي أننا ندركه ، وحين نفكر في شيء ما نعي أننا نفكر فيه ، والوعي بأننا ندرك ونفكر هو الوعي أن لنا وجوداً »^(٣) .

نخلص من المناقشة السابقة إلى أن الكوجتو قضية حدسية بديهية ، وإن يقينها يقوم في كونها خبرة مباشرة لا مجال للشك فيها ، وأنه يمكننا

(١) انظر B. Williams, *The Certainty of the Cogito* وهي محاضرة أُلقيت في مؤتمر *Cahiers de Royaumont, Philosophie, No. IV, Paris* : *Les Editions de Minuit*, 1962 وقد ضمت الآن في مجموعة Doney المشار إليها من قبل . ولقد نادى لينتز من قبل بشيء قريب مما قاله وليامز ، لأنه رأى أن الكوجتو لا يبرهن على الوجود من الفكر ، ذلك لأن القول « أنا الآن أفكر » يفترض القول « أنا موجود »
Nouv. Ess., IV, 7, 7.

(٢) انظر : J. Hintikka, "Cogito ergo Sum : Inference or Performance ?" وهو مقال نشر في *The Philosophical Review*, 1962 وهو ضمن كتاب Doney السابق ذكره .

(٣) *Ethica*, 1170 a 30 - 33

أن نستنبط منها قضية كلية « من يفكر يجب أن يكون موجوداً بينما هو يفكر » ؛ بل لقد أصبحت هذه القضية الأخيرة صادقة دائماً ، مثل المبادئ المنطقية كقانون عدم التناقض ، والمبادئ الميتافيزيقية مثل : من المحال أن يحدث شيء من لا شيء ، من المحال ألا يكون موضوع خبرة ما غير موجود ، ليس بدءاً مما ليس منه بدءاً ؛ وكان ديكارت يسميها حقائق خالدة ومبادئ عامة (Princ., I : 10, 49) . لقد طبق ديكارت قاعدة البدهاء تطبيقاً طيباً .

تطبيق قاعدة التحليل على الكوجتو

ماذا كان ديكارت يحلل ؟ كان يزيد توضيحاً تصوري الفكر والوجود ، كما كان يسعى إلى استنباط حقائق جديدة منها . حين وضع ديكارت معنى الفكر وجد أنه يستخدمه بمعنى واسع بحيث يضم الاحساس والادراك والتخيل والارادة والرغبة والاثبات والإنكار والشك ، ولا يقصره على المعنى الضيق للتفكير الذي يعني التصور والمقارنة والاستدلال والبرهنة . (Princ., I : 9, 32; Med. II)

وحين يحلل ديكارت معنى الوجود — وجود نفسه من واقعة الكوجتو — يقدم ثلاث نقط أساسية : أنا جوهر مفكر ، أنا كجوه مفكر متميز عن بدني (من الناحية النظرية) ، اتحاد النفس بالبدن اتحاداً تاماً بحيث يؤلفان وحدة مطلقاً ؛ وسوف تتطور هذه النقط لتصبح ثلاث نظريات ضخمة ، يفصل فيها من بعد ، هي الجوهر والثنائية والتفاعل . لن نفصل في هذه النظريات ، فليس ذلك موضوع بحثنا ، لكن نوضح النقطتين الأولى والثانية لزيادة فهمنا لتحليل الأنا الواردة في الكوجتو .

لعل ديكارت بدأ بالسؤال ماذا أنا ؟ وأجاب انطلاقاً من خبرة الشك أنني عقل mens أو نفس animus ، والعقل أو النفس جوهر ماهيته الفكر ، والماهية هي الصفة الأساسية التي لا تنفصل عن وجودي ، أما الجوهر فهو ما تقوم فيه هذه الصفة ، أحس يقيناً أنني أشك واني أفكر إذن أنا جوهر مفكر (Disc., IV, Med. II, VI) .

أنا كجواهر مفكر متميز من بدني ، لأسباب عديدة . (٨) حين أدركت أنني أشك ، أدركت أنني لست بدنًا ، ولو كان بدني هو حقيقتي لكان الشك في وجود بدني يشككني في وجود نفسي ، لكن في هذه لا أشك . (ب) قد تكون القضية « ليس لي بدن » كاذبة ، لكنها لا توقعني في تناقض ، أي يمكنني تصورها - يمكنني تصور حالات لا أدرك أن لي بدنًا ، كالحالة المرضية التي تنطوي على فقدان حساسية الجلدية أو احاسمي بالألم والرؤية ونحو ذلك ، لكن القضية « ليس لي عقل » تنقض نفسها بنفسها ، ومن ثم يمكنني الشك في أن لي بدنًا لكن لا يمكنني الشك أنني موجود ، لست إذن بدنًا .

تعثر ديكارت في تطبيق المنهج

لقد طبق ديكارت قواعد البداية والتحليل والمراجعة على نظرية الكوجتو ، لكننا نلاحظ عثرات في التطبيق ، نقتصر هنا على نقطتين .

(١) كان موقف ديكارت من التفكير واضحاً لكنه لم يكن متميزاً ، إذ قال مرة عن التفكير أنه عملية عقلية عامة تندرج تحتها سائر العمليات العقلية المتعددة من إحساس إلى ادراك وتخيل الخ (Princ., I, 9) ، لكنه قال أيضاً إن التفكير ماهية النفس (Disc., IV Med. II) ، ومن ثم خلط بين الماهية وما يصدر عنها من عمليات أو حالات . ونجد ديكارت في سياق ثالث يقول عن التفكير انه ليس عملية عامة وإنما طبيعة جزئية particular nature تتقبل كل العمليات العقلية ، كما يتقبل الامتداد كل أنواع الأشكال (من خطاب إلى أرنو Arnauld عام ١٦٤٨) . تدل هذه المواقف على التباس فكرة التفكير في ذهن ديكارت .

(٢) يستنبط ديكارت جوهرية النفس من مجرد الكوجتو ، وهو ما لا يتجمله الكوجتو . إن كل ما يتجمله الكوجتو من استنباط هو وجود نفسي في اللحظة التي أشك فيها أو أفكر فيها ، لكن جوهرية النفس

تعني عند ديكارت الثبات والديمومة والبساطة عبر الزمن ، وذلك يفترض موقفين على الأقل لا يتضمنهما الكوجتو : كل صفة إنما هي صفة لجوهر ، واتصال أجزاء الزمن . إن النفس التي يحتملها الكوجتو هي مجرد الشعور بالذات أثناء خبرة الشك ، لا وجود النفس كجوهر .

خاتمة

إذا عزلنا منهج ديكارت عن نظرياته ، فإنه يمكن لأي باحث أن يقبله ويستخدمه ، وإنه لمنهج قوي يحكم بعين على توضيح أفكارنا ، وإقامة بناء فلسفي أو علمي متمسك متماسك . لكننا نلاحظ أولاً أن ديكارت لم يكن أول من اكتشف هذا المنهج ، وإن كان أول من صاغه في وضوح ؛ فلقد استخدمه كل الفلاسفة تقريباً دون أن يشيروا إليه في صراحة ديكارت : كانوا يبدؤون في الأمم الأغلب بما يرونه واضحاً مقبولاً ، وكانوا يحللون ما يصلون إليه من مواقف ، فيصعدون إلى بناء تسق متكامل أو « تركيب » هذا التسق^(١) ، كما كانوا يحاولون مراجعة خطوات بحشهم ، وتجنب التسرع والتعيز للهوى الشخصي ، ما أمكنهم إلى ذلك سبيلاً . نلاحظ ثانياً أن أي مفكر لا يستطيع تطبيق هذا المنهج تطبيقاً كاملاً ، ولقد عجز ديكارت عن هذا التطبيق ؛ من من الفلاسفة استطاع التخلص التام من كل تحيز لبعض معتقداته ، أو استطاع أن يعزل منهجه عن مذهبه عزلاً كاملاً حاسماً . لم يستطع ديكارت الاعتراف بهذا القصور الانساني ، بينما أدرك ذلك في وضوح فيلسوف مثل رسل - كما سنرى في الفصل السابع . لكن سوف يظل ديكارت فاتحاً باباً كان من قبل مغلقاً وهو البحث عن منهج البحث الفلسفي طمعاً في الوصول إلى مواقف لها نصيب من الدقة والموضوعية ، وسوف يظل ديكارت إماماً بمنهجه لكل من يأتون بعده وإن اختلفوا عنه في موقفه الفلسفي .

(١) انظر معنى المنهج التركيبي في الفصل الأخير .

الفصل الخامس منهج الظواهر

مقدمة

إدموند هوسرل E. Husserl (١٨٥٩ - ١٩٣٨) أحد الفلاسفة الألمان المعاصرين الذين أحسوا الحاجة إلى إقامة الفلسفة علماً ، له موضوعاته المحددة ، ومنهجه المحدد ، ووصوله إلى قضايا صاغها مفكر لتصبح السابقين عليه أو تطويرهم ، وتلك مقومات العلم . ولقد بذل هوسرل جهده في سدّ هذه الحاجة ، فاقام ما سماه « فلسفة الظواهر » أو « علم الظواهر » Phenomenology . ولعله أحس أهمية قلق ديكارت وكنط عبر أن الفلسفة لم تصبح بعد علماً ، لكنه أحس أيضاً أن ما فعله هؤلاء في سبيل إقامة الفلسفة علماً محتاج إلى تطوير . لم يكتب هوسرل كتاباً خاصاً في المنهج مثلما فعل ديكارت ، لكن يعتبر مقال « الفلسفة كعلم محكم » Philosophie als strenge Wissenschaft أصدق تعبير عن صرخته ^(١) .

لم يبدأ هوسرل حياته الفكرية باحثاً في المنهج الفلسفي أو إقامة مذهب فلسفي ، وإنما بدأها باحثاً في فلسفة الرياضيات ، ما دونه في كتابه فلسفة الحساب Philosophie der Arithmetik (١٨٩١) ، حيث قدم تحليلاً

(١) نشر المقال أولاً في المجلد الأول من مجلة لوجوس Logos (١٩١٠ - ١٩١١) ، وقد ترجمه

لاور Quentin Lauer الى الانجليزية بعنوان Philosophy as a Rigorous Science

عام ١٩٥٦ ، ثم نشره مع ترجمة انجليزية لمحاضرة مشهورة لهوسرل ألقاها في جامعة براغ

عام ١٩٣٥ عن « أزمة العلم الاوروبي » ، مع مقدمة طويلة في كلاب عنوانه :

Phenomenology and The Crisis of Philosophy, N. Y., 1965.

للتصورات والقوانين الأساسية لعلم الحساب . ويقال إنه دخل إلى الفلسفة ومشكلاتها الأخرى عبر أصول الرياضيات تحت تأثير استاذة فرائتسن برنتانو F. Brentano (١٨٣٨ - ١٩١٧) ، فاتجه إلى البحث في المشكلات الفلسفية ، ما دونه أولاً في كتابه الأبحاث المنطقية *Logische Untersuchungen* في جزئين (١٩٠٠ - ١٩٠١) ، ثم انطلق إلى تعميق منهجه ومذهبه في كتبه التالية الكثيرة العدد .

بجمل فلسفة موسرل^(١)

يمكن للفلسفة أن تكون علماً إذا توفر شرطان : (أ) أن تبدأ بلا فروض أو أحكام سابقة ، ومن ثم نقول إنها « علم البدايات الصحيحة »^(٢) ، (ب) وأن يقتصر البحث فيها على ما هو ضروري يقيني ، ومن الواضح أن الشرط الثاني لازم لتحقيق الأول . ونلتبس البدايات اليقينية في الظواهر *Phenomena* . والمعنى العام لكلمة « ظاهرة » هو ما يظهر أمامي ، لكنها تقال على ثلاثة أصناف على الأقل من الأشياء : (أ) الأشياء المادية القائمة فعلاً في الواقع (ب) الانطباعات الحسية أو الحدوس الحسية في مصطلح الفلاسفة التجريبيين الانجليز وكنط ، وهي ذلك العنصر المتضمن في أي موقف إدراكي حسي حين أواجه العالم بحواسي (ج) خصائص الشيء المادي الظاهر لي من لون أو شكل أو صلابة الخ . وجدير بالذكر أن كلمة « معطى » *datum* قريبة في معناها من « ظاهرة » ، والمعطى هو ما أستقبله دون أن أخلقه أو ألعب دوراً في إيجاده^(٣) . وليست هذه

(١) بالرغم من أن كتابنا لا يهتم بدراسات تاريخية أو نقدية عن مذاهب الفلاسفة إلا ما اتصل منها بنماذجهم ، فإننا لاحظنا أن الكتابة عن منهج الظواهر سوف تكون غامضة دون إشارة إلى بجمل فلسفة موسرل . وللقارئ الأليف بفلسفة موسرل متابعة الفصل دون هذه الفقرة التاريخية .

Lauer, *op. cit.*, p. 146

(٢)

(٣) قارن M. Farber, *The Foundation of Phenomenology : E. Husserl and The Quest for a Rigorous Science of Philosophy*, pp. 483-4 N. Y., 3rd ed., 1968.

الاصناف من الاشياء ظواهر في مفهوم هوسرل ، لكنها أساس لمفهومه (١).

نقطة البدء الفلسفي الصحيح هي الانتباه إلى الشعور أو الذات ، كما فعل ديكرت ، وكان هوسرل يسمي الفلسفة أحياناً «علم الشعور» . يجب أن أبذر الشك المنهجي في كل شيء من حولي وفي كل ما لدي من أحكام ، وأن أتنبه إلى الأفكار cogitationes التي أعانيها ، وهذه لا تقل يقيناً عن الكوجنتو ذاته ، وسوف أكون أكثر اهتماماً بأفكاري من بقاء المتكلم . إن الشعور هو دائماً شعور بشيء ، إذ لا معنى لفعل فكري دون أن تكون هنالك أفكار ، ولا معنى لرغبة دون وجود أشياء كموضوعات رغبتي ، وتلك الأفكار والرغبات الخ هي محتوى content الأفعال الشعورية أو الأفعال العقلية من ادراك وتخيل وتذكر ورغبة وإصدار أحكام . يسمي هذا الموقف «القص» أو التوجه intention وهو خاص أساسية للشعور (٢) . الانطباعات الحسية جزء من ذلك المحتوى ، لكنها لا تنظر فيه من حيث ارتباطه بالعالم الخارجي ، وإنما من حيث صلته بالشعور والأفعال العقلية . لا ننظر في الادراك مثلاً كعمل موجّه إلى أشياء خارجية عنا ، وإنما ننظر فيه من الداخل : نريد ادراك الادراك ذاته أو ادراك التذكر ذاته أو فعل الحكم ذاته ، وهكذا . فإذا نظرنا إلى محتوى أفعالنا الشعورية بمنزلة عن الانطباعات الحسية ، جاء المحتوى قبلياً . إن الأفعال

(١) أعلن هوسرل في مرحلة متطورة من تفكيره أنه لا يرفض الظواهر بالمعنى السابقة وإنما

ينظر إليها نظرة جديدة . انظر : Husserl, *Ideas, General Introduction to Pure*

Phenomenology, trans. by W. R. Boyce Gibson, p. 41 London, 1931.

(٢) أخذ هوسرل فكرة التوجه عن برتانو ، لكنه طورها على نحو يختلف فيها عن استاذة ، كما

سجل هوسرل ذلك بنفسه في مقدمة الترجمة الإنجليزية لكتابه الأفكار . قال برتانو إن

الشعور هو دائماً شعور بشيء ، وإن هذا الشيء واقعي ، ولا يلزم أن يكون هذا الشيء مادياً

خارجياً فقد يكون هذا الشيء رغبة أو حكماً . وقد استعان برتانو بموضوع الأفعال

العقلية ليميز بين الظواهر الفيزيائية والنفسية ، إذ تنطوي الظواهر النفسية على ضرورة ويقين

كما أنها موجّهة نحو موضوعات . جاء هوسرل ليطور معنى التوجه ويستخدمه في تحليل

الفعل العقلي وربطه بموضوعه القبلي .

العقلية وموضوعاتها القبلية إنما هي الخبرات بالمعنى الصحيح ، وهي المعرفة الأولى الضرورية واليقين المطلق ، وهي « الأشياء ذاتها » . ومن ثم يرفض هوسرل التمييز الكنطي بين الظواهر والأشياء في ذاتها ، لأنه لا تمييز بين الظاهر والحقيقة في الشعور وأفعاله وحالاته : حقيقتها هي نفس ظهورها .

لقد أفاد هوسرل من كنط الدرس الكبير ، وهو أن العقل الخالص وصوره وتصوراته القبلية مصدر الموضوعية واليقين ، لكنه عاب على كنط تناوله الحدوس الحسية دون مزيد من تحليل ، واستطاع هوسرل ربط الأفعال العقلية وموضوعاتها القبلية بتطوير الحدوس الحسية لتكون حدوداً قبلية ، هي موضوعات تلك الأفعال . ورأى أنه يمكننا الوصول إلى تلك الحدوس القبلية بتأمل الذات لموضوعات أفعالها العقلية ، منعزلة عن ارتباطاتها الفيزيائية ، ومن ثم نصل إلى الشعور في نقائه أو إلى الأفعال العقلية ، ومحتواها القبلي . ذلك موضوع الفلسفة الأصيل ، وتلك هي البداية المطلقة التي لا تقوم على أي فروض سابقة . ويسمى هوسرل هذا البحث أيضاً مبحث « الماهيات » . إن ماهية أي شيء هي خاصته أو خواصه الأساسية الضرورية ؛ ليس الفرد ماهية ، ولكن له ماهية وهي الشعور ؛ لكن يمكننا الحديث أيضاً عن ماهية الشعور ، وماهية الإدراك ، وماهية الحكم ، وماهية الإرادة ، وماهية الفعل العقلي ، وamahيات الرياضية ونحو ذلك . والمقصود بماهيات تلك الموضوعات المعرفة الصادقة الضرورية عنها ، ولذلك يسمى هوسرل الفلسفة أحياناً « علم الماهيات » eidetic science أو علم النفس الماهوي essential psychology ، وهذه التسميات كلها مرادفة لعلم الشعور وعلم البدايات المطلقة .

لم يختص هوسرل الفلسفة بعد من كل الفروض ، إذ لاحظ أن العلوم الطبيعية - ومن ورائها « الفلسفة الطبيعية » - تقيم نظرياتها على فرض تجريبي أساسي ، هو وجود عالم مادي خارجي ووجود ذاتٍ تجريبية تقوم في وسط فيزيائي وفسيولوجي . ويسمى هوسرل هذا الفرض « الاتجاه الطبيعي » .

نعم إنه اتجاه طبيعي ، لاننا نعتقد جميعاً بوجود أشياء في مكان وزمن ، سواء أدركناها أم لا ، أن هنالك بشراً غيبي أعرف بعضهم وأفهم ما يفكرون فيه ويرغبون . ولا يضم هذا العالم أشياء وبشراً فقط وإنما يضم قيماً وخيرات أيضاً ، فيه أشياء جميلة أو مفيدة ، وأخرى قبيحة أو ضارة . إن العالم أشياء مادية وكائنات حية وقيم ، وهو أشبه شيء بمنضدة عليها كتب وزهور . إن هوسرل لا يريد إنكار وجود هذا العالم أو يريد زعزعة الاتجاه الطبيعي ، بل يقول أن لها ضرورتها في حياتنا العملية وبحسنا العلمي على السواء ؛ لكنه يهيب بالفيلسوف ألا يفترضه ، ما دام يريد بدايات مطلقة لا تنطوي على أيّ فروض . هيا نبدأ بشك منهجي ديكارتي في وجود العالم المادي ، طالما أنه شك لا يوقننا في تناقض ، فقد يكون هذا العالم في حقيقته على ما يبدو ، وقد تختلف حقيقته عن ظاهره ، بل قد لا يوجد عالم على الإطلاق . لا ننكر وجود العالم ، وإنما « نستبعد » وجوده ، أو « نعلق الحكم عليه » ؛ هيا نستبعد أنه معطى لنا ، أو أنه ظاهرة لشعورنا ، هيا نستبعد أنه موضوع اهتمام الفيلسوف ، لكننا لا ننكر وجوده ^(١) . ما هينا فقط مجرى الأفكار في طابعها القبلي كما تبدو في الشعور الخالص ، وهنا نستطيع العثور على « الظواهر » في مفهوم هوسرل : أنها الشعور الخالص أو أفعالنا العقلية ومحتوياتها القبلية ، مستبعدين الذات الفردية المتشخصة والروابط التجريبية العالقة بتلك الأفعال . ونكون بذلك قد تخلصنا - كمنهج - من أي فرض وجودي خارج عن الشعور . ويميز هذا الموقف فلسفة الظواهر من علم النفس : يبحث كلاهما في الشعور ، لكن بينما يبحث الثاني في الشعور من حيث ينتمي إلى إنسان مرتبط بشروط فيسيولوجية وسيكولوجية وتجريبية ، يبحث علم الظواهر في الشعور الخالص من كل تلك العلائق التجريبية ، أي يبحث فقط في خبرات قصدية موجهة للأفعال العقلية ومحتواها القبلي ، ومن ثم يفترض علم النفس التجريبي علم الظواهر أو علم النفس الظاهراتي ، ويصبح علم النفس الظاهراتي شبيهاً

ببحث الأعداد في علم الحساب ، أو مبحث المكان في علم الهندسة ؛ إذ لا يحتاج الطالب في علم الحساب إلى تعريف العدد وهو يقوم بحل مسألة حسابية ، كما أن الطالب في الهندسة ليس محتاجاً لفهم طبيعة المكان وخواصه وهو يحل تمريناً هندسياً ، وإن كانت تعريفات العدد والمكان أساس كل هذه العمليات . يعتبر علم الظواهر أساس علم النفس التجريبي بنفس المعنى .

لكن هل انقطعت صلة فلسفة الظواهر بالعالم الطبيعي ؟ لا . إن العالم الطبيعي هو الوجود والمتضاييف ، مع وجود الشعور : لأنه ما دام الشعور هو دائماً شعور بشيء فإن أول ما يتوجه إليه هو الأشياء الخارجية وخصائصها ، فنذكرها ، والحوادث الفيزيائية فنعرّفها أو نتوقعها ، ومهمة الفيلسوف تنقية الشعور من ذلك الوجود المتضاييف ، لأنه يبحث عما هو ضروري ويقيني ، لا ما هو حادث احتمالي . وأما ذلك العالم فهو موضوع بحث علماء الطبيعة . لا ينكر هوسرل وجود العالم وإنما ينكر فقط أنه معطى لنا ، ورغم ذلك « يستخدمه » لأنه يرشدنا إلى المعطيات المباشرة للشعور ، وهي الظواهر بالمعنى الدقيق .

تلك مقدمات فلسفة هوسرل ، أو 'قل' إنها منهجه متشاكاً مع بعض نظرياته ، ينطلق منها إلى إقامتها مفصلة ، وهي نظرياته في الشعور الخالص ، الماهية تسبق الوجود ، ادراك الماهيات بحدس ذهني ، تحليل الفعل العقلي وجوانبه الصورية والمادية ، المعنى والكليات ، الخ . ويسمي هوسرل فلسفة الظواهر « مثالية ترنسندنتالية » أو « ذاتية ترنسندنتالية » ، بينما يسميها في مناسبات أخرى منهجاً فحسب ، بل المنهج الفلسفي الوحيد الذي يمكن أن تنطلق منه إلى إقامة أيّ مذهب فلسفي .

أطوار فلسفة هوسرل

يعبر الموجز السابق عن موقفه الفلسفي متطوراً ، فلقد مرت فلسفته بمراحل ثلاثة : (أ) مرحلة الورد السيكلولوجي Psychologism ، (ب) مرحلة

وصف الظواهر Descriptive Phenomenology (ج) المرحلة الترنسندنتالية للظواهر Transcendental Phenomenology .

(٥) مرحلة الرد السيكلولوجي : وتمثل انجاءاً كان سائداً في القرن التاسع عشر ، هدف ردّ التصورات الأساسية لعلوم المنطق والرياضيات ونظريات المعرفة إلى تصورات نفسية^(١) ، وقد حاول هوسرل تعميق هذا الاتجاه ، مما دونه في فلسفة الحساب (١٨٩١) ؛ لكنه تراجع عنه ، بعد ما نقده فريجه Frege (١٨٤٨ - ١٩٢٥) - عميد اتجاه رد الرياضيات إلى المنطق وقتئذ - فيما يتعلق بأصول الرياضيات ، وبعد قراءته مبادئ علم النفس لوليم جيمس (١٨٤٢ - ١٩١٠) ، فيما يتعلق بأصول المنطق ؛ أدرك هوسرل حينئذ أن الرد السيكلولوجي يحيل قوانين الرياضيات والمنطق احتمالية لاعتمادها على العمليات العقلية ، لكنه اقتنع الآن أنها قوانين صادقة دائماً وقبلية لا يعتمد صدقها على عمليات عقلية .

(ب) المرحلة الوصفية للظواهر : وتعتبر عن مرحلة الوقوف عند وصف للظواهر كما تبدو في الإدراك المباشر وصفاً بحتاً ، لا تدخل فيه أحكام سابقة أو فروض فيزيائية أو سيكلوجية ، ويبرز في هذا الوصف بحث في الخصائص الأساسية للظواهر موضوع الدراسة ، ويسمى هوسرل تلك الخصائص « ماهيات » كما قلنا . فإذا كانت الظواهر المقصودة تصورات رياضية أو منطقية (مثل العدد ، الوحدة ، الكثرة ، العلاقة ، الحكم ، القضية ، الصدق ، القانون الخ) فإن وصفها بحثاً في ماهياتها واكتشاف معانيها وخصائصها قبلية . وقد كان هوسرل يستخدم « علم النفس الوصفي »

(١) من دعاة الرد السيكلولوجي جون مل في إنجلترا ومنت Wundt وسيجفارت Sigwart ولپ Lipp في ألمانيا . وبرتافو مسؤول عن تطبيق هذا الاتجاه في نظرية المعرفة ، وهو أول من استخدم عبارات « علم النفس الوصفي » و « علم النفس التجريبي » للدلالة على هذا البحث ؛ وقد كان يرى أن البحث في الفعل العقلي رموزاته أجدي على الاستمرارية من البحث في الانطباعات الحسية ، كما كان يعتمد أن المعرفة والإدراك في أساسها عمليات نفسية .

تعبيراً عن هذه المرحلة ، ويقصد به بحثاً استمولوجياً يوضح تلك التصورات الرياضية والمنطقية ، مبيّناً علاقاتها بالمعاملات الفكرية ، ويعبر عن هذه المرحلة كتاب الابحاث المنطقية (١٩٠٠ - ١٩٠١) .

(ج) المرحلة الترنسندنتالية للظواهر : تطوير المرحلة الثانية ، وتعديّ الوصف إلى التفسير ، وتجاوز البحث في الرياضيات والمنطق إلى البحث الفلسفي في الذات أو الشعور وأفعاله العقلية ومحتوياتها ، متجاهلين الجوانب التجريبية من الذات والعناصر التجريبية من محتويات الأفعال العقلية ، بل ومستبعدين العالم الطبيعي . ويعبر كتاب الأفكار في علم الظواهر الخالص *Ideen zu einer reinen Phaenomenologie* عن بدء هذه المرحلة ^(١) .

من الدارسين من رأى أن المرحلتين الثانية والثالثة في فكر هوسرل متعارضتان ، وأن الثالثة تلغي الثانية ، ومنهم من رأى أن المرحلتين متصلتان وأن الثالثة تطوير للثانية ، ونحن أكثر ميلاً إلى الرأي الأخير ؛ ذلك لأن المرحلة الثانية تضمنت - وإن لم تصرح - بذور المثالية الترنسندنتالية ، بل وعدل هوسرل في الابحاث المنطقية - كتاب المرحلة الثانية - في طبعاتها التالية بما يتلاءم والمرحلة الأخيرة ، ومن جهة أخرى نرى كتاب الأفكار - أول كتب المرحلة الثالثة - لا يزال يستخدم « علم النفس الوصفي » و « علم الماهيات » . والآن ندرك من خلال هذه الأطوار أن المرحلة الثانية تعبر أصدق تعبير عن المنهج الظاهراتي ، وما يسميه هوسرل أحياناً المنهج الوصفي أو الرد الماهوي *eidetic reduction* . بينما تعبر المرحلة الثالثة عن فلسفته ، أو عن منهجه كجزء لا يتجزأ من مذهبه ، ما يسميه أحياناً المنهج الترنسندنتالي أو الرد الترنسندنتالي . وعلم

(١) كتاب الافكار ثلاثة أجزاء ، نشر هوسرل الجزء الأول عام ١٩١٣ ، أما الجزئين الثاني والثالث فيرجع تاريخ كتابتهما إلى ما قبل عام ١٩٢٩ بقليل ، وظلا مخطوطين حتى نشرهما بيمل *Walter Biemel* بعد موت هوسرل عام ١٩٥٢ . وقد أعيد طبع الجزء الأول عام ١٩٢٢ وعام ١٩٢٨ . وقد ترجم الجزء الأول في طبعته الثالثة إلى الانجليزية عام ١٩٣١ ، كما قدمنا من قبل في هامش (١) ص ٦٧ .

الباحث في المناهج الفلسفية أن يقصر اهتمامه على المرحلة الثانية من تطور فكر هوسرل ليصل إلى ما يسمي « المنهج الظاهراتي » .

منهج الظواهر

إذا شئنا صياغة منهج الظواهر كما أراده هوسرل في خطوات محددة جاء على النحو التالي . أولى الخطوات هي البدء بقضايا موضوعية نقبلها جميعاً دون أدنى شك ، لنقيم معرفة ضرورية يقينية مطلقة ^(١) ؛ ولتوفر هذه القضايا شرطان ، بُعدها عما هو تجريبي ، وخلوها من أي فروض سابقة أو أحكام سابقة مهما كانت راسخة . ينبغي ألا نلتبس اليقين في قضايا تجريبية لأنها جميعاً حادثة واحتمالية ، كما ينبغي أن نتخلص من أي فرض سابق ، خاصة افتراض وجود عالم طبيعي إذا أردنا بداية مطلقة .

ثاني خطوات المنهج التماس القضايا اليقينية في الشهور وأفكاره ، أو الذات وخبراتها من ادراك ووجدان وتحيل ورغبة وتذكر وشك واعتقاد وحكم . لا شك في وجود هذه الخبرات وقت معاناتي لها ^(٢) ؛ ولا تتطوي هذه الخبرات على أي فرض أو حكم سابق ، اللهم إلا وجودي كشعور . تلك الأفكار معطيات مباشرة ، وتلك هي الظواهر بالمعنى الدقيق ^(٣) . لقد وصل هوسرل في هذه الخطوة إلى قضايا يقينية رغم أنها ليست قضايا رياضية أو منطقية صورية ، ومن ثم ذاب على يديه تمييز لينتز بين حقائق العقل وحقائق الواقع . إن قضاياها عن الخبرة الباطنية هي حقائق عقل وحقائق واقع معاً ^(٤) .

(١) انظر : Farber, *The Foundation of Phenomenology*, pp. 526-9

رابطاً : Lauer, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, pp. 23,29

(٢) رأى هوسرل أن الكوجنتر من حيث هو إثبات وجود نفس جوهري ليس جزءاً من الخبرة

الباطنية اليقينية ، كما ظن ديكرت ؛ انظر : Husserl, *Ideas*, pp. 113-115

(٤) قارن : Lauer, *op.cit.*, p. 45

(٣) *Ibid.*, p. 13

ثالث خطوات المنهج تحليل الافعال العقلية كخبرات موجّهة mental acts as intentional . هذه الافعال هي افعال الشعور ، أو « التفكير » الديكارتي بالمعنى اوسع ، وكل فعل عقلي موجّه نحو موضوع ما قاصد إليه ، ولا فعل ليس له موضوع ، سواء كان ادراكاً حاسياً أو تذكراً أو رغبة الخ . ولا يلزم أن يكون موضوع الفعل حياً كما نجد في فعل الادراك ، فقد لا يكون كذلك مثل موضوعات الرغبة أو الحكم . وتضيف هذه الخطوة قضية يقينية أخرى « كل فعل انما هو موجّه نحو موضوع معين »^(١) ، (القضية اليقينية الاولى . أنا الآن ادرك أو أصدر حكماً أو أرغب ... وقت معانتي لتلك الافعال ») . ويؤلف الفعل وموضوعه الخبرة في نقائها . ندركها ادراكاً مباشراً بحدس خالص^(٢) .

رابع خطوات المنهج - وهي هدف الخطوات السابقة - وصف الماهيات . نريد وصفاً يوضح ما أمامنا ويحلّله ، دون أن نشرحه بقوانين أو نفسه أو نستنبطه من مبادئ نصادر عليها أو فروض سابقة . وما نصفه ماهيات ، وماهية شيء ما هي المعرفة الضرورية عنه ، فمثلاً ماهية الشيء المادي هي التحديد المكاني الزمني واكتساب شكل معين ، وماهية الشعور هي انه دائماً شعور بشيء ، والماهيات الرياضية والمنطقية هي الحقائق الرياضية والمنطقية الصادقة دائماً ؛ يمكننا التحدث أيضاً عن ماهيات الادراك والتذكر والتخيل ، وماهيات اللون والصوت والانسان ، وهكذا^(٣) .

يبرز هوسرل بين الماهية والواقعة ، لأن معرفة ماهية أي شيء ليست معرفة تجريبية ، ونصل إلى معرفة ماهية شيء ما بعد عزل كل عناصره التجريبية من تحديد مكاني زمني وصفات حسية ، أو عزل كل العناصر النفسية الذاتية المرتبطة من وجدان أو انفعال أو ميل . والماهية بهذا المعنى معطى وظاهرة ، لها أساس في الادراك الحسي لكنها تتعداه وتتجاوزته .

Ibid., pp. 177-178 (٣) *Ibid.*, pp. 119-120 (٢) *Ideas*, pp. 86-7 (١)

وندرك الماهيات بحدس ذهني^(١) . بالحدس التجريبي - أو بالادراك الحسي - ندرك الوقائع ، وبالحدس الذهني ندرك الماهيات ، وليس الحدس الذهني سوى الجهد الذهني الشاق الذي يبذله الفكر في الانتباه إلى موضوعات تفكيره ويخلصها من تضمناها التجريبية . ولذلك فعرفة الماهيات ضرورية موضوعية ؛ ذلك ما يسميه هوسرل أحياناً الرد الماهوي eidetic reduction أي الانتقال مما هو تجريبي إلى فهم طبيعته الأساسية . وهذا الرد أحد أنواع « الرد الفينومولوجي »^(٢) .

تطبيق منهج الظواهر

نتناول فيما يلي إحدى نظريات هوسرل كمثل على تطبيق منهج الظاهراتي لتوضيحه ، هي نظريته في المعنى ، وهي إحدى نظريات فلسفة الظواهر في مراحلها المبكرة ، ما سجله في البحث الأول من كتاب أبحاث منهجية وعنوانه « التعبير والمعنى » Expression and Meaning . أراد هوسرل تقديم تحليل للتعبيرات اللغوية للكشف عن ماهياتها فوجد تلك الماهية في معناها ، ووجد معنى التعبيرات اللغوية في دلالتها على حقائق لا تؤلفها وإنما هي معطيات ، وأن لها موضوعيتها بحيث تؤلف هذه الحقائق عالماً مستقلاً بسميه هوسرل « عالم المساني » . ليس هذا عالماً أفلاطونياً ولا أفكاراً في عقل الله ، ولا حق « أشياء في ذاتها » ؛ كل دلالة عالم المعاني أن لدينا حقائق صادقة دائماً لها ضرورتها الملحة التي لا نملك إلا قبولها . نوجز نظرية هوسرل في المعنى في القضايا الموجزة التالية .

(١) يستخدم هوسرل الحدس بثلاثة معان على الأقل : (أ) حدس حسي في استخدام كنه (ب) حدس تجريبي وهو قدرتنا على الاموال الحسي للأشياء المادية (ج) حدس ذهني أو قبلي أو ما يرى وهو قدرتنا العقلية على ادراك الماهيات . انظر : *Ideas*, pp. 55-6
(٢) الرد الثاني هو « الرد الترنسندنتالي » . وهو لا زال بحثاً من الماهيات ، لكنه يزداد اهتماماً بالذات الخالصة وأفعالها والموضوعات العقلية لتلك الافعال ، مفسرين لما نقول بتصورات ومواقف معينة .

كل علامة sign علامة على شيء ما ، فالعلامة علامة على الدولة ، والحفريات علامات على حيوانات منقرضة ؛ ويرتبط تصور العلامة بترابط الأفكار ، إذ تدل علامة ما على شيء معين ، لأنها ترتبط في الشعور بشيء ما . والعلامات أنواع ، ما لها معنى وما لا معنى لها . العَلَم والحفريات وما أشبه علامات تدل على أشياء لكن لا معنى لها في ذاتها . أما التعبيرات اللغوية فلها معنى ، لكن ليس كل تعبير لغوي ذا معنى ، فلا معنى للتعبيرات التي لا يتسق تركيبها مع قواعد اللغة ، مثل « مصطفى في يكون » ونحوها . نريد الاهتمام فقط بالتعبير اللغوي ذي المعنى .

نميز الجانب المادي Physical side للتعبير اللغوي من الجانب النفسي Psychical side . يعني بالجانب الأول الكلمات مكتوبة ومرئية ، أو الأصوات منطوقة ومسموعة ، ونعني بالجانب الثاني جملة الخبرات التي تعطي التعبير اللغوي وظيفة المعنى . نلاحظ هنا أن ليست وظيفة المعنى مقصورة على التعبير اللغوي فقد أحقق هذه الوظيفة حين أكابد خبرة فكرية صامتة . سنهتم على أي حال بالتعبير اللغوي ذي المعنى ، وسنهمل جانبه المادي .

أفعالنا العقلية هي ما تعطي التعبير اللغوي معنى ، وكل فعل موجّه إلى موضوع بالضرورة . والأفعال العقلية التي تعطي للتعبير معنى نوعان : أفعال موجّهة نحو معان meaning intentional acts ، أي أن المعاني هي موضوع تلك الأفعال ، وأفعال محتاها تحقيق المعنى meaning fulfilling acts أي إشارة التعبير إلى أشياء خارجية .

التعبيرات اللغوية ذاتية وموضوعية ، فصيح السؤال والأمر والتمني مثلاً تعبيرات لغوية ذاتية ، ومن ثم ليست موضع اهتمامنا . لكننا نسمي التعبير موضوعياً إذا ارتبط به معناه بمجرد رؤيته أو سماعه ، دون اعتبار لقائله أو كاتبه أو ظروف قوله وكتابته ، وهو التعبير الذي لا يحوي ضمائر شخصية . ويجب أن نميز أيضاً في التعبيرات الموضوعية بين التعبيرات

الغامضة والدقيقة : تعبيرات الحياة اليومية غامضة ، مثل كلمات شجرة ، غابة ، حيوان ، نبات الخ . أما التعبيرات العلمية فهي دقيقة وتتمثل في المبادئ والنظريات العلمية والمنطقية والرياضية .

هنا ننظر في التعبيرات الموضوعية الدقيقة ، بعد أن نغزل رسوم كتابتها أو أصواتها وبعد عزل الجوانب الذاتية والغامضة ، لنبحث في ماهيتها . القضية « الارتقاعات الثلاثة المقامة على اضلاع المثلث من داخله تتلاقى في نقطة واحدة » تعبر عن واقعة معينة وتظل هي هي ثابتة ، سواء كتبناها أو فكرنا فيها أم قررنا صدقها أم لم نفعل . إنها واقعة مستقلة عن التفكير فيها بل مستقلة عن فعل الحكم ذاته . الفعل العقلي حادثة تحدث في زمن ، لكن الوقائع التي تعبر عن حقائق لا زمن لها . تعبر كل قضية عن واقعة أو معنى مستقل عنا ، علينا أن ندركه أو نكتشفه ؛ حتى القضية الشرطية لها معنى مستقل قائم في ذاته : ففي القضية الشرطية « إذا لم يكن مجموع زوايا المثلث الاقليدي مساوياً لقائمتين ، لم يعد مبدأ التوازي صحيحاً » نجد أن مقدم القضية ليس في ذاته قضية ومن ثم لا يعبر عن واقعة ، لكن القضية ككل تعبر عن واقعة معينة وهي الارتباط المنطقي بين معنى المقدم ومعنى التالي .

ننتقل الآن إلى العنصر الثاني في خبرة الفعل العقلي (غير معنى التعبير) ، وهو إشارة التعبير إلى شيء في الخارج ، هنالك تعبيرات مختلفة المعنى لكنها تشير إلى شيء واحد مثل المنتصر في بينا والمنهزم في ووترلو ، المثلث المتساوي الاضلاع والمثلث المتساوي الزوايا ؛ وهنالك تعبيرات تشير إلى أشياء مختلفة لكن معناها واحد مثل « بوسيفالس Bucephalus حصان » ، « والعربة يجرها حصان » : كلاهما يتحدث عن حيوان واحد ، لكن تشير العبارة الاولى إلى حصان خرافي بينما تشير الثانية إلى حصان واقعي .

نعود إلى معنى التعبيرات اللغوية الموضوعية ، لنستبعد عنصراً ذاتياً جديداً ، وهو عنصر الصور الخيالية phantasy-image . هنالك تعبيرات

تصاحبها صور خيالية لكن ينبغي أن نعلم أن هذه الصور الخيالية ليست عنصراً أساسياً في معنى التعبير ، لأنها تنشأ وتزول ، بينما يبقى المعنى مائلاً دائماً . أضف إلى ذلك أن هنالك تعبيرات لا تصاحبها صور خيالية أبداً . كالعلامات الحسابية والروابط المنطقية مثل "و" ، "إذن" الخ والقوانين الرياضية والمبادئ المنطقية ، كما أن التعبيرات مثل ثقافة ودين وعلم وفن الخ تفهم دون أن تصاحبها صور خيالية .

هذه المعاني الموضوعية - محتوى أفعال المعنى - لا نجدها من أشياء محسوسة ولا هي تركيبات ذهنية من صنعنا ، وإنما هي « موضوعات عامة » *general objects* نكتشفها مستقلة عن حالاتنا النفسية وأفعالنا العقلية ، وهي موضوعات لها واقعتها ؛ فقانون توازي القوى *Parallelogram law* موضوع له وجوده كما أن مدينة القاهرة مساحة من الأرض لها وجودها . لكن أين يقوم عالم المعاني الواقعي ؟ هنا ينهض هوسرل ليقول إن السائل أخطأ في وضع السؤال ، مثله كمثل من اعتقد أن بإمكانه حُلْب الشاة الذكر فجلس إلى جانبه ليحلبه ، وصدقه زميله فأقْبى بانه ليضع فيه ما يجلب . لن يصل إلى شيء . ليس عالم المعاني عالماً أفلاطونياً ، ولا هو قائم في عقل الله ، ولا حتى هو عالم أشياء في ذاتها . لا معنى لمعالم المعاني المستقل سوى أن هذه المعاني ثابتة لا تتغير وأن القضايا التي تعبر عنها قضايا صادقة مستقلة عنا ولا يسعنا إلا إدراكها ^(١) .

(١) انظر :

M. Farber, *The Foundations of Phenomenology*, pp. 222-243.

تذكرنا نظرية هوسرل في المعنى بنظرية فريجه التي دونها في مقال « المعنى والاشارة » نشره عام ١٨٩٢ ، ونحن نعلم أن نظرية هوسرل أحد فصول « أبحاث منطقية » وقد نشر عام ١٩٠٠ ، فمن المحتمل أن يكون هوسرل قرأ مقال فريجه السابق وأفسد منه ، وهناك شواهد تدل على اتصال الفيلسوفين إذ تراجع هوسرل عن التفسير السيكولوجي للتصورات الرياضية منذ عام ١٨٩٥ بعد نقد فريجه له . يجد القارئ موجزاً لنظرية فريجه السابقة في كتابنا : المنطق الرمزي : نشأته وتطوره ، بيروت ١٩٧٣ ص ١٥٧-١٦٧ .

خاتمة

إن المنهج الذي اصطنعه هوسرل ملائم لمذهبه الفلسفي . يمكنك وصف « فلسفة الظواهر » بأنها نظرية إبستمولوجية معينة تؤدي إلى نظرية انطولوجية مثالية تختلف عن مثاليات كمنط وهجل وأتراها وتقترب من مثالية فشته : إنها نظرية إبستمولوجية تبغي تحليل الأفعال العقلية تحليلاً باطنياً قالياً (أو ظاهرياً) ، به نصيب من الموضوعية ، وليس مجرد استبطان ذاتي ؛ وهي نظرية انطولوجية تلمس الوجود الحقيقي أو « الوجود المطلق » في الذات وخبراتها الباطنية الخالصة من علائق الحس والسياق التجريبي ؛ وتنظر هذه الفلسفة إلى المشكلات الفلسفية التقليدية في ضوء هذا التحليل للذات أو الشعور . ويمكن تحديد السمة الرئيسية لفلسفة الظواهر بأنها محاولة لتصحيح المذهب التجريبي الانجليزي كما وصل إليه هيوم وإحالاته إلى « مذهب تجريبي صحيح متطرف » ، والافادة في نفس الوقت من خبرة الكوجيتو الديكارتي وتعميقه ، ومحاولة القيام بنقد جديد لنقد العقل الخالص الكنتي . إنه البدء بالانطباعات الحسية وعدم الوقوف عندها وإنما الذهاب إلى الأفعال العقلية التي صدرت عنها ، وتأمل هذه الأفعال العقلية وما يرتبط بها من موضوعات قبلية — وتلك ما يسميها هوسرل « ظواهر » ، وهذه لها واقعيتها ، بل هي الحقائق ، وظهرها هو كل حقيقتها . في تحليل هذه الظواهر وتفسيرها نصل إلى انطباعات أو حدوث قبلية ، وإلى طبيعة الشعور .

فاذا أردنا عزل منهج هوسرل الفلسفي عن مذهبه ، وإذا أردنا عزل المناخ الظاهراتي المنبث في المنهج — وذلك أمر ممكن — جاء المنهج مقبولا قويا قد يستخدمه حتى من لم يقبل فلسفة الظواهر . نوجز هذا المنهج فيما يلي من نقط .

(٢) يجب أن يبدأ البحث الفلسفي باستبعاد أي فرض مهما كان مقنعا وأي تحيز مهما كان راسخا وأي حكم سابق مهما بدا صحيحا ، فذلك سبيل

إقامة قضايا يقينية يقبلها كل انسان ولا يشك فيها أحد . تذكرنا هذه القاعدة بقاعدة البداة في المنهج الديكارتي .

(ب) يجب أن يبدأ البحث الفلسفي أيضاً باستبعاد أي عنصر تجريبي ؛ إن كل ما هو تجريبي يخص علماء الطبيعة ، لكن ينبغي أن تكون النظرية الفلسفية من طبيعة قبلية بحيث لا تضم انطباعات حسية أو ملاحظات حسية . أو وقائع تجريبية من أي نوع سواء كانت فيزيائية أو سيكولوجية ، أو فسيولوجية ، بل ينبغي أن نستبعد حتى افتراض وجود عالم طبيعي خارجي استبعاداً منهجياً .

(ج) فإذا راعينا هاتين القاعدتين السابقتين بكل دقة ، لنا أن نبدأ بالنظر في التصور أو السؤال أو الموقف - موضوع البحث - في نقائه ، ونبدل الجهد في تحليله تحليلًا وصفيًا بحثًا خاليًا من أي تفسير ، فذلك سبيل توضيح التصور أو حل المشكلة . وتذكرنا هذه القاعدة بقاعدة التحليل في المنهج الديكارتي .

لا نرى اعتراضاً على المنهج الظاهراتي إذا صيغ كذلك ، سوى ترددنا في أن بالامكان استبعاد أي تحيز أو أي فرض استبعاداً مطلقاً . هل لم يكن هوسرل متحيزاً منذ البدء لموقف مثالي ترنسندنتالي ؟ أضف إلى ذلك أن استبعاد افتراض وجود العالم الطبيعي استبعاداً تاماً قد يحيل الفلسفة تركزاً مطلقاً حول الذات ، وذلك موقف فلسفي جديد وليس مجرد منهج بحث .

الفصل السادس

منهج التحليل وجورج مور

مقدمة

لقد استخدم التحليل - كمنهج للبحث الفلسفي - كثير من فلاسفة الانجليز في القرن العشرين ، على نحو جعل « الفلسفة التحليلية » عنواناً للفلسفة الانجليزية المعاصرة ، ومعها جانب كبير من الفلسفة الامريكية المعاصرة . وكلمة « تحليل » هنا مثيرة للقلق ، لأنها توحي عند من يستخدمها من هؤلاء الفلاسفة أنها دالة على منهج جديد ، بينما يمكن النظر إلى كثير من المناهج الفلسفية السابقة على أنها تحليلية : فقد كان سقراط يستخدم التحليل بحثاً عن تعريفات محددة للألفاظ ، وكان أفلاطون يسمي منهجه الفرضي الذي استخدمه لاقامة بعض نظرياته تحليلاً ، لأنه كان يستنبط نتائج من الفرض الذي يريد تدعيمه أو رفضه . وكان أرسطو يستخدم عدة مناهج ، ومنها التحليل ، وذلك بتمييزه عناصر متباينة في الشيء المركب أو التصور المركب ، وتجزئته عناصر المشكلة قيد البحث ، مثل تحليله لأي شيء إلى مادة وصورة وإلى قوة وفعل (باستثناء المادة الاولى والمحرك الاول) ، وتصنيفه لأنواع العلل وأنواع الحركة وأنواع النفوس وما إلى ذلك . وقد كان إقليدس الهندسي محللاً حين يستنبط النظرية الهندسية من مجموعة تعريفات ومبادئ ومصادرات وضعها منذ البدء . ويعتبر ديكارت رائداً للتحليل الفلسفي ، حين كان يبحث عن المبادئ الأولى للموجودات والمعرفة والوقائع الأولية للادراك المباشر . كان هوسرل يسمي منهج الظواهر - في مرحلة من مراحل نموه الفكري - تحليلاً « للمعطيات الظاهرية » .

وحينئذ يمكننا القول إن منهج التحليل عند الانجليز المعاصرين ليس جديداً ، وإنما تطوير لمنهج طويل ممتد عبر التاريخ ؛ اضافوا إلى معناه عناصر جديدة ، وطبقوه على المشكلات الفلسفية في أضواء جديدة هي أضواء التطورات المعاصرة في المنطق والعلوم الطبيعية ، أو أضواء الفروض الأساسية التي نعتقد بها في حياتنا اليومية وحياتنا العلمية ، أو أضواء « منطق اللغة » وهو دلالة التركيب الصوري لأنماط العبارات اللغوية على الواقع الذي تعبر عنه .

ولم يكن التحليل أمراً مألوفاً فقط عند الفلاسفة من قديم ، بل كان مألوفاً أيضاً عند علماء الطبيعة والرياضيات وفي تفكيرنا في حياتنا اليومية . فلم يكن غريباً في أي عصر أن يترك العالم الطبيعي أحياناً عمله التجريبي أو الاستنباطي ، ويتجه إلى تحليل تصورات وفروضه ؛ لدينا نيرون الذي وقف عند مبدأ اطراد الحوادث مثلاً باحثاً عن صلته بعمومية القوانين ، ثم ترتيبه في عموميته التامة ، فوصل في النهاية إلى قبول المبدأ بما به من عمومية احتمالية (إن جاز التعبير) ، وذلك أفضل ما تسمح به طبيعة الأشياء . ويقال لنا أن جزءاً كبيراً من حساب التفاضل والتكامل قام بعد تحليل للفكرة الغامضة لحساب اللامتناهيات في الصغر *infinitesimals* ؛ وقد يحدث لبعض الناس في حياتهم اليومية أن يضطر إلى تحليل جديد لبعض مواقف السلوكية إذا جاءت معارضة لمعتقداته ، مثلاً يسأل الانسان نفسه أحياناً : لم أؤيد الثورة رغم أنني أدعو للسلام ؟ .

من هم هؤلاء الفلاسفة المعاصرون الذين حملوا لواء التحليل منهجاً ؟
لنأخذ لا نخطئ إذا أجبنا بذكر الأعلام والمواقف الآتية :

١ - جورج مور : الرائد الأول لحركة التحليل في الفلسفة الانجليزية المعاصرة ، وقد ربطها بفلسفة الإدراك العام *common sense philosophy* ، واستخدام اللغة العادية *ordinary language* ؛ إذ رأى أن قضايا الإدراك المعنيم صادقة دائماً ، وحكم بالكتبة على أي قضايا فلسفية تعارضها ، كما

كان يدعو الى تجنب اللغة الفلسفية الخاصة ، مفضلاً عليها اللغة العادية سواء في التعبير عن مواقفه الفلسفية أو نغده لمذاهب الآخرين .

٢ - برتراند رسل : بدأ تابعاً لمور في منهجه التحليلي ، لكنه سرعان ما أصبح شريكاً له في الريادة ، وقد ربط منهجه بموقفين أساسيين : أولهما الإفادة من المنطق الرمزي ونظرياته في حل المشكلات الفلسفية المناسبة ، ومن ثم كان نصيراً للغة الفلسفية الخاصة ، ولم تكن له ثقة باللغة العادية للتعبير عن مواقف فلسفية ؛ ثانيها عدم تجاهل تطورات العلوم الطبيعية التي لها علاقة بمشكلاتنا الفلسفية ، فان جاءت نتائج العلوم بما هو غريب عن معتقدات الرجل العادي ، كان في صف العلماء ؛ وذلك رغم وعيه التام بان قضايا الفلسفة ليست قضايا تجريبية .

٣ - فتنجشتين المبكر^(١) : اتخذ فتنجشتين (١٨٨٩ - ١٩٥١) موقفين فلسفيين ، يعبر عن أولهما كتابه الأول رسالة منطقية فلسفية (١٩٢١) ، لكنه تراجع عنه فيما بعد ، حين اتخذ موقفاً أكثر نصجاً ، عبرت عنه كتبه التالية ، ورغم ذلك لموقفه الأول أهميته التاريخية لتأثيره العميق في بعض الفلاسفة المعاصرين . يتميز موقفه الأول بالسمات الرئيسية الآتية : (أ) إنكار الميتافيزيقا : رأى أن هنالك نموذجين من القضايا لها معنى ؛ قضايا العلوم الطبيعية وتعتبر عن وقائع العالم ، وقضايا المنطق والرياضيات البحتة ، ولا صلة لها بالخبرة ، لكنها صادقة دائماً ؛ وما دامت قضايا الميتافيزيقا لا تدخل في أحد هذين النموذجين فلا معنى لها . ويرجع انعدام معناها الى نظرة معينة الى الوظيفة الأساسية للغة ، وهي تصوير الواقع ؛ وقد رأى في ضوء هذه الوظيفة أن المشكلة الميتافيزيقية سوء فهم لمنطق اللغة ، ويعني بذلك أن تشابه التركيب اللغوي بين القضية الميتافيزيقية

(١) كان فتنجشتين نمسواً ، لكنه يعتبر عنصراً هاماً من عناصر الفلسفة الانجليزية المعاصرة ، لانه عاش في إنجلترا طالباً فاستاذاً في كمبردج ، كما بدأ يفكر مواقفه الفلسفية متأثراً بمور و رسل ، وقد كان أكثر اتباعه من الانجليز .

والقضية التجريبية يغرينا بتقرير تشابه في الدلالة ، أي نتوهم أن القضية الأولى تشير الى اشياء لها واقع محسوس . (ب) ليست الوظيفة الاساسية للفلسفة إقامة نظريات تحلّ مشكلات فلسفية ، ولكنها تحليل وتوضيح لنوعين من القضايا : قضايا الميتافيزيقا لبيان خلوتها من المعنى ، وقضايا العلوم الطبيعية لتوضيح تركيبها ومعاني حدودها وصلة ذلك بالواقع .

٤ - الوضعية المنطقية وتطورها^(١) : حركة فلسفية بدأت بما سميت أولاً « دائرة فيينا » التي تأسست عام ١٩٢٤ ، ثم سميت بعد ذلك بأسماء مختلفة مثل « التجريبية المنطقية » أو « التجريبية المنطقية » ، وسميت « الوضعية المنطقية » منذ عام ١٩٣١ ، وكان مورتن شليك M. Schlick (١٨٨٢ - ١٩٣٦) زعيم المدرسة . وقد تميزت الحركة بالسماة الرئيسية الآتية : (أ) إنكار الميتافيزيقا والاعتقاد أن الفلسفة توضيح أفكار وقضايا ، لا إقامة نظريات فلسفية . (ب) المجال الوحيد المشروع للفلسفة هو منطق العلوم أو فلسفة العلوم ، وعنوانها به أن الافكار والقضايا التي يحللونها هي قضايا العلم الطبيعي ، لا من حيث محتواها ، فذلك شأن علماء الطبيعة ، وإنما من حيث صورتها وهي دراسة تركيب النظرية العلمية وصلتها بالوقائع ، ودراسة المناهج العلمية وتوضيح تصورات المعنى والصدق والاحتمال . (ج) نظرية في المعنى ، وتشرح ما سموه « مبدأ التحقيق » ، ويقرر أن كل معنى القضية هو تحقيقها تحقيقاً تجريبياً مباشراً أو غير مباشر .

ولقد تطورت الوضعية المنطقية في اتجاهات عدة ، ابتداء من عام ١٩٤٠ تقريباً ، وبرزها اتجاهان : اتجاه كارناب R. Carnap (١٨٩١ - ١٩٧٠) وزملائه وتلاميذه ، واتجاه إير A. J. Ayer (١٩١٠ -) والمتحمسين له . أما كارناب فقد وجه الوضعية المنطقية نحو ما سماه

(١) الوضعيون الناطقة الأورائل نسويون وألمان لا انجليز ، وندرجهم هنا لأنهم يمثلون أحد جوانب الفلسفة التحليلية ، وإن لم يؤلفوا جزءاً من الفلسفة الانجليزية . وما داموا بدأوا فلسفتهم متأثرين بمور ورسل ، وما دام بعض أتباعهم كانوا انجليز ، فلا بأس من الحديث عنهم في معرض الفلسفة التحليلية الانجليزية .

« التجريبيية العلمية » أحياناً . و« حركة وحدة العلوم » أحياناً أخرى . اتفق مع زملائه الأرائل في إنكار الميتافيزيقا وفي اعتبار منطق العلوم والتحليل المنطقي اللغة الموضوع الوحيد للفلسفة ، لكنه طور مواقفهم في مبدأ التحقيق ، والرد الفيزيائي Physicalism ، ووحدة العلوم . رأى أن التحقيق الكامل لأي قضية تجريبية مستحيل ، إذ لا برهان على صدقها ، وإنما يمكننا البحث فقط عن تدعيمها confirmation أو اختبار صدقها testability . كان كارناب يعتقد أيضاً بالرد الفيزيائي ، وهو إمكان وصف كل خبرتنا وصفاً سلوكياً بحتاً ، وإمكان رد كل قضايا العلوم المختلفة إلى قضايا فيزيائية ؛ أما حركة وحدة العلوم فإنها محاولة إقامة عدد من التصورات الأساسية يمكن أن ترد إليها التصورات الأساسية لمختلف العلوم الطبيعية . وبذلك نقيم علماً عاماً واحداً ونصطنع لغة واحدة ، وكان كارناب يأمل أن نستنبط من هذا العلم كل قوانين العلوم الطبيعية والانسانية على اختلافها .

ثما إر فانه لا يزال يفتقد بمبدأ التحقيق ، إذا فهم على أساس الصدق الاحتمالي للقضايا التجريبية ، لا يقينها . لكن أصابت إر الآن تطورات اتخذت الضور الآتية . لم تعد الفلسفة مجرد توضيح لقضايا العلوم الطبيعية ، بل أصبح يشك في قدرة الفيلسوف على اقتحام ميدان فلسفة العلوم ، وإنما رأى أن نظرية المعرفة هي البحث الفلسفي الأساسي . ولم تعد الفلسفة عنده بحثاً في منطق اللغة لبيان عبث المشكلات الفلسفية التقليدية ، كما رأى فثجنشتين المتأخر ، لكنه رأى - مثل مور ورسلي - أن البحث اللغوي في الفلسفة وسيلة ضرورية فقط إلى تحليل التصورات الفلسفية تحليلاً أوفى وأدق .

٥ - فثجنشتين المتأخر : بدأ فثجنشتين يتخذ موقفه الأكثر نضجاً بدءاً من عام ١٩٢٩ حتى تقاعد عن التدريس في كمبردج عام ١٩٤٧ . تخلّى أولاً عن استخدام اللغة الصورية الفنية للتعبير عن المواقف الفلسفية ، واتجه إلى اللغة العادية التي نكلمها في حياتنا اليومية ، وكان مقرباً في

ذلك من مور بقدر بعده عن رسل . تخلّى ثانياً عن تصوّره المبكر لوظيفة اللغة ، وأصبح الآن يتصورها متعددة الوظائف ، كإصدار أوامر أو توجيه أسئلة أو تعبير عن رغبة أو أداء مسرحية أو قصّة حكاية أو تقديم تحية أو إقام صلاة الخ ، إلى جانب تصوير الواقع ، ومن ثم أدرك فتجنّشتين أن اللغة ظاهرة اجتماعية لا نستطيع فصلها عن استخدامنا المألوف لها . تخلّى ثالثاً عن وظيفة الفلسفة كمجرد تحليل منطقي للألفاظ والقضايا ، وأنجبه نحو إقامة نظريات فلسفية ، إذ بحث في طبيعة العقل والادراك الحسي والذاكرة والزمن والمكان والمعرفة القبلية والتجريبية ؛ لكنه لا زال متمسكاً بضرورة البحث المنطقي للغة كمفتاح للبحث الفلسفي ، وهو بحث في معاني الكلمات ودلالاتها والتركيب المنطقي للعبارات ، ما لا يتيح لنا علم القواعد ، ومن ثم تحول عن القول إن الفلسفة تحليل ، إلى القول أن الفلسفة وصف تصف الاستخدام الفعلي للكلمات والعبارات في اللغة العادية ثم نفهم التعبيرات الفلسفية في هذا الضوء ، ولذلك تبدو في نظره كثير من المشكلات الفلسفية وهمية . ولذا سمى اتجاهه هذا « الفلسفة اللغوية » أحياناً ، كما سمى تطوير اتجاهه على يد تلاميذه « فلسفة اللغة العادية » أحياناً أخرى .

٦٠ - جهود التابعين المستمرة : والتابعون هنا هم أساتذة الفلسفة المعاصرون في الجامعات الانجليزية والأمريكية ، وهم متعددو الاتجاهات والمواقف ، فالواحد منهم معجب بهذا الفيلسوف أو ذاك ، يطرّقه أو يزيده تفصيلاً وتوضيحاً أو يتعمق فيما قصّر فيه فيلسوفه أو يتناول مشكلات فلسفية مختلفة جاعلاً فيلسوفه رائداً له . فهناك المتحمسون لمور ، أو لـ رسل ، أو لـ فتجنّشتين ، أو الموفقون بين مور وفتجنّشتين ، وهناك أيضاً المتحمسون للمشكلات الفلسفية التقليدية الذين أقادوا من التيارات الفكرية التحليلية التي يعيشون فيها .

سوف تقتصر هنا على توضيح منهج التحليل - وقد استخدمه كل من أشهرنا إليهم - عند مور ورسل ، لأنها يفتوح الحركة .

جورج مور G. Moore (١٨٧٣ — ١٩٥٨)

المبادئ العامة لفلسفته

التحليل عند مور منهج للبحث الفلسفي ، وهو ذاته أحد المباحث الرئيسية للفلسفة ؛ نهم أولاً بالتحليل كموضوع فلسفي أصيل . نزداد فهماً لمور إذا لاحظنا أن الفلسفة عنده تضم مبحثين كبيرين ، هما الميتافيزيقا والتحليل . ويعترف الميتافيزيقا بأنها « محاولة إقامة حقائق عامة عن الكون ككل ، مما لا تسمح بالتحقيق التجريبي » ، ولذلك يُدخل في الميتافيزيقا مشكلات المعرفة والانطولوجيا ومبحث فلسفة العلوم . إن مور موافق ميتافيزيقية عديدة ، مثل واقعية العالم المادي واستقلاله عن إدراكه ، وبرهانه على وجود ذلك العالم ، ومذهب الكثرة Pluralism ، ونظرية في العلاقات الخارجية externality of relations ، وتدعيم جديد للقول أن الوجود ليس محمولاً ، وثنائية الشعور والبدن في الإنسان ، وغير ذلك^(١) . لكن مور كان أكثر اهتماماً بموضوع التحليل من إقامة مذهب ميتافيزيقي متكامل . فإذا رأينا فيلسوفاً يحلل مهمة الفلسفة تحليلاً فمن الطبيعي أن نسال : ماذا كان يحلل ؟ فقد يحلل لفظاً أو عبارة ، وقد يحلل تصوراً أو قضية ؛ كان مور يحلل تصورات وقضايا وما تدل عليها من وقائع وأشياء ، ولم يكن يحلل ألفاظاً وعبارات . نعم كانت يبحث أحياناً في اللفظة التي يصوغ فيها تصورات وقضاياها التي يحللها ، وقد يستغرق قليلاً أو كثيراً في إعطاء ممان لتلك الالفاظ كما تستخدمها اللغة العادية ، ويقارنها بلغة الفلاسفة ، لكنه كان يقوم بعمل فلسفي لا لقوي إذ كان يبحث عن تصورات أخرى توضح معنى التصور موضوع بحثه ، أو تحليل

(١) مور فيلسوف متحمس للميتافيزيقا ، لكنه ناقد لاذع لبعض الميتافيزيقات التقليدية ، فقد كان يقول مثلاً إن كثيراً من النظريات كانت تنتقل من المقدمة الصادقة « يوجد في الكون أكثر مما به من أشياء تجريبية » إلى النتيجة الكاذبة « لتلك الأشياء التجريبية وجود واقعي في عالم واقعي غير محسوس » .

قضية ما بالبحث عما يلزم عنها من قضايا لم نكن نعلم بوضوح أنها تلزم عنها ، ولذلك فبحث اللغوي كان وسيلة لفهم أدق للمواقف التي يريد تحليلها^(١) . وقال مور في تاريخه لحياته : لا أظن أن العالم أو العلوم أوحى إليّ بأي مشكلات فلسفية ، إن ما أوحى إليّ بها هو ما قاله الفلاسفة عن العالم والعلوم^(٢) . كان يحلل بعض التصورات والقضايا الفلسفية التي تثير انتباهه ليوضح معناها ، ويكتشف الأسباب التي تجعلنا نحكم بصدقها أو كذبها . ولم يكن هذا بالأمر الهين ، إذ قد يحدث أن يناهز فيلسوف بموقف ويتحمس له ، لكن يتبين لنا بعد تحليله أنه مغاير لموقف آخر يناهز به نفس الفيلسوف ، عن وعي منه بذلك التعارض أو بدون وعي ؛ وقد يحدث أن نصل في التحليل إلى اكتشاف معان لقضية فلسفية نادى بها فيلسوف ، لم يكن يدرك أنها تلزم عن قضيته . ولقد وصل مور بفضل تحليلاته إلى توضيح مواقف بعض الفلاسفة أكثر مما قالوه أنفسهم ، أو الدفاع عن مواقف أخرى بحجج جديدة ، أو نقد مواقف ثالثة ومهاجمتها .

نلاحظ أن التحليل - كنهج أو موضوع - كان يفترض مواقف فلسفية اتخذها مور ابتداءً ، مثل ما سماه « الواقعية الجديدة » Neo-Realism ، وفلسفة الإدراك العام ؛ وفي ذلك يقول « بدأت مناقشة أنواع معينة من المشاكل ، لأنه حدث أنها أثارت اهتمامي ، فاصطنعت مناهج معينة لأنها يستلزم لي ملائمة لتلك الأنواع من المشاكل »^(٣) . لقد اتخذ مور الواقعية موقفاً . بعد أن تربى - حين كان طالباً في مبردج - على مثالية برادلي Bradley (١٨٤٦ - ١٩٢٤) ، وأحس بعد جهد بميل إلى الهرب من سجنها ، فأعلن ثورته على الفلسفات المثالية وخاصة فلسفة بركلي وبرادلي ، قبل أن يبدأ القرن الحالي بسنتين ، وفي ذلك يحكي رسل « لقد أخذ مور القيادة

The philosophy of G. E. Moore, ed. by Schilpp., N. Y., 1942 p: 661 (١)
Ibid., p. 676 (٣) *Ibid.*, Autobiography (٢)

في الثورة ، واقتفيت أثره وفي نفسي إحساس بالتححرر «^(١) . ومع موقف الواقعية ، اتخذ مور موقف الإدراك العام . لا يعرف مور الإدراك العام ، وإنما يذكر أمثلة لقضايا الإدراك العام Common sense propositions . أنا أعرف أن لي بدنًا من نوع معين هو البدن الانساني ، البدن الانساني بدنٌ شخص له خبرات معينة كتلك التي أعانيها ، هنالك أشخاص آخرون مثلي في خبراتهم ، توجد أجسام مادية مستقلة عني في وجودها وعن إدراكي لها ، ولدت من سنوات خلت ولا زلت أعيش على هذه الأرض ، وإن الأرض ذاتها قائمة منذ قرون طويلة قبل أن يوجد بها الانسان ، الكواكب والنجوم قائمة في فراغها تؤدي حركاتها ، حتى لو لم أرها ، إنني أرى أشياء واسمع أشياء أخرى وأتذكر حوادث ماضية . تلك قضايا تعبر عن معتقدات الرجل العادي ، وهي قضايا صادقة يقينًا ، بل يتخذها مور نموذج الصدق ، أحكم بالكذب على ما يعارضها من أقوال الفلاسفة . ونحن نعبر عن هذه القضايا باللغة العادية التي تستخدمها في حياتنا اليومية ، ونريد التمسك بهذه اللغة في التعبير عن قضايا الفلسفة ونبد اللغة الفلسفية الفنية التي يصطنعها كثير من الفلاسفة^(٢) . نميز قضايا الإدراك العملي من القضايا الأخرى بأن عليها إجماعاً universal acceptance ، وبالخاصة compulsive acceptance ، ولذلك نقول عن الاعتقاد بوجود الله أو ب حياة أخرى بعد الموت أنها ليسا مما نعبر عنه بقضايا الإدراك العام ، حيث لا إجماع . ويلاحظ مور في هذا السياق أن الإجماع على قضية ليس برهاناً على صدقها ، فهناك قضايا نعتقد بها ويمكننا البرهان عليها ، وهنالك قضايا أخرى نعتقد بها لكننا لا نؤمن عليها ، ولا ندعي إمكانية البرهان

(١) The Philosophy of B. Russell, ed. by Schilpp, London, 1944, p. 203.

(٢) كان مور مهتماً بالاستخدام العادي ordinary usage للغة ، لرغبته الملحة أن يبعد إلى الكلمات معانيها المألوفة بعيدة عن مصطلحات الفلاسفة . نعم يعرف مور أن باللغة العادية كلمات غامضة مثل : عقل ، شيء ، نعيم ، ذاكرة الخ ، وأن العجز عن التمييز بين المعاني المختلفة لكل كلمة منها يؤدي إلى أخطاء فلسفية ، لكنه يرى أن غرض الكلمة لا يعني سوء استخدامها لها .

عليها ، ولا يعني عجزاً عن البرهان على هذا الصنف الأخير أن نشك فيها أو نتردد في قبولها . يجب أن يبدأ أي برهان من قضايا نسلّم بها دون برهان ، وإلا لا يبدأ برهان ؛ ويسمى مور تلك القضايا التي نبدأ بها بلا برهان « قضايا أساسية » ultimate p. - نعرفها معرفة مباشرة ، وقضايا الإدراك العام من بين تلك القضايا الأساسية التي لا نبرهن عليها ولا نملك البرهان عليها ولا يطمئن ذلك في صدقها . لا نستطيع البرهان مثلاً على أني أمسك الآن قلماً ، أو أن أمامي مكتباً أكتب عليه ، لكن قصور البرهان لا يشككني في وجودهما^(١) . نعم لا نستطيع البرهان على خطأ موقف من يختلف عنا ، لكننا نستطيع إثبات أن لا أساس لاختلافه عنا .

يتميز مور في هذا السياق بين صدق إحدى قضايا الإدراك العام ، والتحليل الصحيح لمعناها . إننا نسلم بصدقها دون مناقشة ، وباستقلالها عن إدراكنا ، بل إنكار موقف الإدراك العام ينقض ذاته ، فإذا قلنا مثلاً إنه لا يوجد بشر غيري في العالم ، فلني أكون قد افترضت وجود الآخرين ثم أحاول إنكار وجودهم . وحين يقدم مور برهاناً على وجود العالم الخارجي ، لا يقدم برهاناً بالمعنى الدقيق وإنما تأكيداً لموقف الإدراك العام : حين أرفع يدي إلى أعلا وأقول « هذه يد » ، ثم أرفع يدي الأخرى وأقول « هذه يد أخرى » ، ثم أقول « توجد على الأقل يدان في العالم » ، فلني أكون قد برهنت على وجود العالم المادي ، وأي محاولة لتشكيكي في أن لي يدين محاولة عبثية^(٢) . أما التحليل الصحيح لمعاني هذه القضايا فأمر آخر ، وكان مور يرى أن موضوع الإدراك الحسي ليس القلم الذي أمسكه أو المنضدة التي أكتب عليها أو الطائرة التي أراها ، وإنما معطى حسي أو

(١) انظر مقال مور المشهور : « دفاع عن الإدراك العام » A Defence of Common Sense ، نشر أولاً في : *Contemporary British Philosophy*, Vol. II, London, 1925

(٢) انظر محاضرة مور « برهان على وجود عالم خارجي » A Proof of an External World ، نشرت أولاً في : *Proceedings of The British Academy* (١٩٣٩)

مجموعة المعطيات الحسية : رؤية ، بقعة ، لون أو سماع صوت أو إحساس بنعومة ملمس أو إحساس بصلاية (١) .

التحليل وأنواعه :

ننتقل الآن إلى منهج التحليل عند مور . كان أكثر ممارسة للمنهج من الكتابة في قواعده وأساسه وخطواته ، لكن يمكن العثور في كتاباته على ثلاثة أنواع من التحليل (أو خطوات) ، لكل منها مشكلة تناسبه ، وإن كانت هذه الأنواع لا تلقي ضوءاً على قيمة المنهج . مثلما ترى مور يمارس التحليل ممارسة فعلية ؛ أنواع التحليل هي الانتباه إلى معنى التصور ، تقسيم التصور إلى أجزائه ، التمييز بين التصورات .

(٢) التحليل هو انتباه إلى معنى التصور inspection (٣) . فإذا أردت تحليل تصور ما ، فأتى أفكر فيه وأحاول فهم معناه وأن أضعه أمام عيني عقلي حتى أراه . وبين الواضح أن هذه القاعدة قليلة الفائدة إن لم يكن التصور قيد البحث مألوفاً لي . ويصرّب مور - مثلاً على هذه الخطوة - تحليل معنى الشعور لتوضيحه .

« ... لم يصل الفلاسفة بعد إلى فكرة واضحة عن الشعور ، ولم يكتفوا قاصدين على وضعها أمام عقولهم ، ورضوا اللون الأزرق مثلاً ليقارنوا بينها ، بنفس الطريقة التي يستطيعون مقارنة اللون الأزرق بلون أخضر مثلاً ، ولذلك حين نحاول تلييت انتباهنا إلى الشعور لترى ما هو بتمييز ، يبدو أنه يختلج كما لو كان الذي أنشأه عقولنا عديمًا . حين نحاول استنباط الإحساس بالأزرق ، فكل ما يمكننا رؤيته هو اللون الأزرق ، ويبدو العنصر الآخر وكأنه طيف غامض ، ورغم ذلك يمكننا تمييزه إذا انتبهنا إليه انتباهاً كافياً ، وعرفنا أن هنالك شيئاً نبحث عنه . كنت أحاول في هذه الفقرة أن أجعل القارئ يراه ، لكن النجاح الذي أصبت - للأسف - ضئيف جداً (٣) .

(١) مور أول من بسط نظرية المعطيات الحسية في القرن العشرين ، وعنه أخذها رسل وبقيّة للفلاسفة الانجليز وتفاوتوا في تفصيلها أو تطويراً أو نقداً .

(٢) أنظر : Moore, *Principia Ethica*, Cambridge, 1903, Preface

وأيضاً : Moore, *Some Main Problems of Philosophy*, p. 278.

(٣) النص مأخوذ من مقال مور « رفض المثالية » *Refutation of Idealism* (١٩٠٣) وهو =

(ب) التحليل تقسيم *division* . يمكنني تحليل معنى تصور ما بقسمته إلى تصورات أخرى تؤلفه ، ويفترض هذا النوع من التحليل أن يكون التصور مركباً وليس بسيطاً . ومن الأمثلة التي يضر بها مور تصور الإحساس : إذ ينحل الإحساس إلى موضوعه ، والوعي به ، وعلاقة معينة بينهما . ينحل تصور « أخ » إلى تصورى ذكر ، ومن ينحدر من أصل مشترك *male sibling* ؛ لكن مور نفسه لاحظ أن هنالك تصورات مركبة بها أكثر من مجرد أجزائها ، مثل تصور « الكل العضوي » *organic whole* .

(ج) التحليل تمييز *distinction* . يستلزم تحليل معنى تصور ما ، إحصاء لكل المعاني التي يدل عليها اللفظ ، أو إحصاء لكل الاستخدامات الممكنة لذلك اللفظ ، ومحاولة إلتقاط الخاصة المشتركة فيها جميعاً ، فإذا استبعدنا كل التصورات التي تبعد في معناها عن تصورنا قيد البحث فقد ميزناه عما عداها . خذ الكلمة الأثيرة عند مور « يرى » ، فقد أستخدمها حالة رؤيتي شيئاً مادياً ، أو رؤيتي جانبه المواجه لي ، أو رؤيتي معطي حسياً ، ومن ثم فتصور الرؤية مرتبط بتصورات الإدراك الحسي للأشياء أو أجزاء منها أو المعطي الحسي ، وما دام مرتبطاً بتصور المعطي الحسي ، فإنه يرتبط أيضاً بتصور الخداع *illusion* ، وهكذا . وهنا يلاحظ مور أن هذا النوع من التحليل يحتاج لجهود مضنية في بعض الأحيان ، ويشير إلى تصوري اللون والحياة . كلنا يعرف معنى كلمة اللون بحيث نستطيع بسهولة أن نميز الألوان عن غيرها من الأشياء والصفات ، لكن إذا طلب منا تعريف اللون بذكر خاصية تنتمي إلى كل الألوان . وتستبعد مسا ليس لوناً ، جاء الأمر صعباً^(١) . وكلنا يعرف معنى الحياة ويميزها عن الموت ،

= موجه إلى مثالية بركلي ، والمقال أحد فصول كتاب مور : *Philosophical Studies* . London, 1922, pp. 1-30.

(١) تعريف اللون بطول ذبذبة الموجة الضوئية ليس تعريفاً بالمعنى الدقيق ، لأنه ليس شرطاً ضرورياً لمعرفة اللون ، فالرجل العادي يعرف الألوان رغم أنه جاهل بالفيزياء ؛ قد يكون هذا التعريف العلمي وسيلة لتمييز الألوان لا أنه تعريف بالمعنى الدقيق .

لكن إذا أردت البحث عن خاصية مميزة لفكرة الحياة ولا تنطبق على سواها ، أو خاصية مشتركة بين الرجل الحي والنبات الحي والحيوان الحي والخلية الحية ، وجدها أمراً صعباً للغاية .

معايير التحليل الصحيح

لقد وضع مور ثلاثة معايير لتمييز التحليل الصحيح من التحليل الخاطئ ، هي الترجمة والتكافؤ المنطقي والترادف ، وقد ارتبطت جميعاً في ذهن مور ، وكأنها معيار واحد . يجب أن يكون التحليل *analysans* ترجمة للتصور أو القضية موضوع التحليل *analysandum* ، لا ترجمة إلى لغة أجنبية أو إلى نفس اللغة بأسلوب مختلف ، وإنما استخدام قاعدة التقسيم السابقة والإتيان بتصورات أو قضايا مختلفة عن التصور أو القضية الأصلية ، على نحو يكون بين التحليل وموضوع التحليل تكافؤاً منطقياً ، والمقصود بالتكافؤ هنا هوية المعنى ، أي أن نحلل التصور بتصورات أخرى مختلفة ، لكن المعنى واحد ، وبحق لنا في هذا الضوء أن نسمي التحليل وموضوع التحليل مترادفين^(١) .

نقد ذاتي

ليس القارئ يكون قد لمس من الفقرات السابقة عن أنواع التحليل عند مور أنه يحلل وينقد حتى حين يتحدث عن التحليل . نظر في الأنواع الثلاثة من التحليل ووجد بها شيئاً كثيراً وفرائد طيبة ، لكنه وجد أيضاً أنها ليست دائماً أسلحة حادة للوصول إلى تحليل صحيح وتوضيح دامغ لأفكارنا وقضايانا الفلسفية . لقد وجد مور مثلاً أن تحليله لتصور « أخ » هو « ذاك كبري ينحدر من أصل مشترك » ، لكنه لاحظ أن التحليل هنا ليس مكافئاً في معناه للتصور الأصلي ، لأننا لا نستطيع أن نترجم كلمة *frère* بكلمة *male sibling* بينما نستطيع أن نترجمها بكلمة *brother* . رأينا

(١) أنا مدين بالكثير من مادة الفقرات السابقة عن مور إلى :

A. R. White, G. E. Moore : *A Critical Exposition*, Oxford, 1958.

أيضاً صعوبة كبرى في تحليل تصورات هامة كاللون والشعور والحياة ونحوها . لم يكتشف مور هذه الانتقادات فقط ، وإنما وصل إلى مأزق في تصور التحليل ذاته ما لا يمكن التغلب عليه ، تلحظه فيما يلي . التحليل تحليل تصور أو تحليل قضية ؛ تحليل التصور هو الإتيان بمجموعة تصورات مختلفة عن التصور الأصلي لكنها مكافئة له في معناها . وتحليل القضية هو تحليل ما يؤلفها من تصورات ، أو الكشف عما يلزم عنها من قضايا ؛ لكن استنباط ما يلزم عن قضية ما ليس تحليلاً لها ، لأنه لا يقدم لنا تكافؤاً وإنما يقدم لنا تضمناً ؛ والتكافؤ غير التضمن في المنطق . نعود إذن إلى تحليل التصور ، فنجد أنه موقف غريب أن نحلل التصور بالإتيان بتصورات مختلفة ، ولها نفس المعنى . ذلك لأن التصور ذاته معنى ؛ والتصورات المختلفة تدل على معان مختلفة ، ومن ثم لا يتحقق التكافؤ أي هوية المعنى . نهرب عن المأزق بعبارة أخرى : إما أن نحلل تصوراً عبرنا عنه بلفظ معين بالإتيان بألفاظ أخرى مترادفة لها نفس المعنى ، أو أن نحلله بالإتيان بتصورات أخرى مختلفة نزع أن لها نفس المعنى . يرفض مور الموقف الأول لأنه ينطوي على تحليل ألفاظ ، وهو لا يحلل ألفاظاً وإنما تصورات ، زد على ذلك أن الإتيان بالمترادفات اللفظية لا يوضح معنى اللفظ الأصلي . وإذا حللنا تصوراً ما بتصورات مختلفة فإننا نأتي بمعان مختلفة ، ولا معنى للحديث عن معان مختلفة متساوية الدلالة إلا بالكشف عن العلاقة بين المعاني المختلفة ، وذلك بوقوعنا في مزيد من تعقيد^(١) .

لا يعني ما سبق من انتقادات ذاتية يقدمها مور لما قاله عن التحليل ، أنه تردد في قبوله منهجاً ، وإنما يعني أنه أدرك أولاً أن تحليل كلمة « تحليل » يكاد يكون مستحيلاً ، أدرك ثانياً أن التحليل التام لتصور ما مستحيل أيضاً ، لكنه أراد ثالثاً إخضاع تصور التحليل ذاته لسلاح منطقي حتى يبعد به عن الذاتية ما وسعه إلى ذلك سبيلاً . لم يعلق مور

The Philosophy of G. E. Moore, p. 167
White, op. cit., p. 107

(١) انظر :
 رأياً :

على أي حال أهمية كبرى على فنله في بيان معنى التحليل أو احصاء قواعد محددة له ، لأنه كان يرى أن الحكم على المنهج يقوم في الحكم على مواقف الفلسفة التي يقدمها فعلاً ويمارس فيها منهجه .

تطبيق المنهج

نقدم فيما يلي تلخيصاً لمحاضرة « اليقين » Certainty لمور ، كمثل حي على تحليلاته الفلسفية ، اخترناها لأنها أقل ذبوعاً من أبحاثه المشهورة المشار إليها كثيراً في الكتب الفلسفية ، لكنها لا تقل عنها دقة وجاذبية . المحاضرة موجّهة إلى التأمل الأول الديكارتي (دون ذكر اسم ديكارت) ، وخاصة قول ديكارت أنه لا يمكننا معرفة ما يصدر عن الحواس معرفة صادقة يقيناً ، ومن ثم فلا قضية تجريبية صادقة يقيناً ، وحجة ديكارت في صعوبة التمييز بين اليقظة والأحلام . يخلص مور من تحليلاته إلى أن هنالك قضايا تجريبية معينة نعرفها بيقين تام ، وأنه بالرغم من أن التمييز الحاسم بين اليقظة والحلم مستحيل من الناحية المنطقية فإنه يمكن تمييزها على أساس آخر . وهاك الآن تلخيص المحاضرة^(١)

١ - خذ القضايا الآتية : أنا الآن حاضر أمامكم في الحجرة ولست في الهواء الطلق ، أنا الآن واقف أمامكم ولست جالساً ولا مضطجعاً ، مرتدي ملابس وليست عارياً ، أتكلم بصوت مرتفع ولست أغنّي ولا أ همس حديشي همساً ولست صامتاً ، في يدي بعض الأوراق المكتوبة أقرأ منها ، يوجد أفراد غيري في الحجرة . تلك قضايا تجريبية أقررها ، وأعرف صدقها يقيناً ولا أشك فيها ، ومن السخف أن أقررها على نحو يحتمل الظن والاحتمال - من السخف أن أقول مثلاً « أظن اني موجود في هذه الحجرة لكنني لست موقناً » بدلاً من قولي « أنا الآن حاضر في الحجرة » . نعم هنالك حالات يُقبل فيها التقرير الظنّي السابق : أفرض أن شخصاً

(١) نشرت المحاضرة بعد موته في كتاب ضم محاضرات ومقالات أخرى بعنوان :
G. Moore, *Philosophical Papers*, London, 1959, pp. 227-251.

أعسى ومصاب بغيباب الذاكرة وقيل له إن أطباءه كانوا يجردونه من ملابسه ثم يلبسونه إياها من وقت لآخر ، لكنه لم ير هو ذلك ولم يحس به . من الممكن أن يقول مثل هذا الشخص عن نفسه « أظن اني مرتدي ملابس لي لكن لست متأكداً » ، لكني لا أستطيع أن أقولها وأنا على ما أنا عليه من سلامة حواسي وقدراتي العقلية .

٢ - تتفق القضايا السابقة التي بدأنا الحديث بها في أوجه شبه ثلاثة . تتفق أولاً في أنها صادقة لكن كان من الممكن أن تكون كاذبة . أنا الآن واقف أمامكم فعلاً ، لكن كان من الممكن أن أكون جالساً أو قائماً أو ألا أكون بينكم على الإطلاق . نقول عن هذا النوع من القضايا التي تصدق في مناسبة معينة وكان من الممكن أن تكذب - أنها « حادثة » Contingent - قضايا صادقة لكن ليس في انكارها تناقض . كل القضايا السابقة حادثة بهذا المعنى .

٣ - نتوقف هنا قليلاً لنحلل تصور « الحدوث » . أخالف الفلاسفة القائلين عن القضايا الحادثة أننا لا نعرف بيقين أنها صادقة ، أخالفهم لأنه لا يلزم عن مجرد حدوثها أني لا أعرفها بيقين ، وإنما يمكن أن يتسق حدوث القضية ومعرفتي صدقها . قد لا أعرف بيقين أن قضية ما حادثة صادقة ، لكن لا يكون عدم صدقها ناشئاً من مجرد حدوثها ، وإنما لأسباب أخرى .

٤ - القضايا الحادثة ممكنة الكذب إذا دخل عنصر الجهل أو الشك لكنها لا تكذب إذا توفر شرط المعرفة . يمكنني مثلاً أن أقول عن هتلر إنه مات صباح اليوم وأقول إنها قضية قد تكون كاذبة ، لأنني أجهل الواقعة أو لم تتوفر لدى المعلومات الكافية التي أتخذها أساساً لقولي . أما القضية الحادثة فهي صادقة يقيناً إذا كنت أعرف أنها كذلك ، ومن مجرد حدوثها لا يلزم كذبها .

٥ - نعم يقابل المناطقة والفلاسفة بسين القضية اليقينية والحادثة ،

ويسمون الأولى « حقيقة ضرورية » أو « قضية قبلية » . لا أعترض على هذا الاستخدام لليقين ، لكنني أقترح أن هنالك معنى صحيحاً لليقين حتى حين لا تكون القضية قبلية ، مثل تلك القضايا التجريبية التي بدأنا بها . (انتهى مور من تحليل الحدوث) .

٦ - تتفق القضايا السابقة ثانياً في أنها تتضمن حكماً بوجود عالم خارج على عقولنا ، وإن لم تصرح به . « أنا الآن واقف » تتضمن حكماً بوجود بدني ؛ « أنا الآن قائم في حجرة » تتضمن وجود علاقات مكانية مع شيء خارجي هو الحجرة ووعبي بها ، وهكذا . فإذا كنت أعرف يقيناً صدق تلك القضايا ، وإذا كانت تتضمن وجود عالم خارجي ، لزم أني أعرف وجود العالم الخارجي ، وتلك نقطة منطقية ، لأنه إذا صدقت قضية صدق ما يلزم عنها . فإذا بذرت الشك - كما رأى بعض الفلاسفة - في قيام معرفة يقينية بوجود العالم ، فانك لا تستطيع أن تعرف صدق القضايا السابقة ، وهو خلف .

٧ - تتفق القضايا السابقة ثالثاً في قيامها - في جانب من تقريرها - على شهادة الحواس . ليست الحواس الأساس الوحيد لصدقها لكنها إحدى الأسس ، أعني حين أصدرت هذه الأحكام كنت أرى وأسمع وأحس أشياء - أو بعبارة أدق - كنت حاصلاً على احساسات بصرية وسمعية ولمسية وعضوية ، أو ما هو مبركّب منها . فإن صعدت تحليلاتنا السابقة ، لزم أن شهادة الحواس يمكن أن تساهم في قيام معرفة يقينية ، وإن لم يقدّم اليقين عليها وحدها .

٨ - رأى بعض الفلاسفة أن أي قضية تتضمن وجود عالم خارجي ليست صادقة بيقين ، ذلك لأن صدق القضية التجريبية يقوم على شهادة الحواس ، ولا أستطيع أن أعرف يقيناً - بشهادة حواسي - أني لست في حالة حلم . يتناول مور هذا الرأي مأخذ الجد ويدلي بالنقطة التالية . ليس ما يمنع من أن تصدق قضية تجريبية حتى لو كنت في حالة حلم ، فمن الممكن أن يكابد شخص مستغرق في النوم خبرة حلم وهو واقف

وليس نائماً . لقد قرأت عن دوق ديفونشير أنه حدث ذات مرة أنه حلم أنه كان يتكلم في مجلس اللوردات فلما تيقظ وجد نفسه يتكلم فعلاً في المجلس . تلك حالة جزئية على أي حال . لكننا نلاحظ أنه حين يفيق شخص ما من حلم فإنه يقول عادة أنه ظن أنه رأى كذا أو سمع كذا ، لكنه لا يقول أنه كان يقرر أحكاماً . وهنا نشير إلى نقطة جديدة بالاعتبار ذكرها رسل أكثر من مرة : إذا بدأنا بالقضية المركبة « يظن فلان أن القضية ق صادقة » ، « والقضية ق صادقة » فلا يلزم منطقياً أن « يعرف هذا الشخص أن القضية ق صادقة » وذلك تمييز ممكن بين اليقظة والحلم .

٩ - قد يكون تأليف الحلم عادةً من حصولنا على صور خيالية dream-images أساساً - عند بعض الفلاسفة - لمجردنا عن التمييز الحاسم بين اليقظة والأحلام حيث تحدث لنا مثل هذه الصور في حال اليقظة ، ومن ثم قالوا أننا في حال اليقظة لسنا على يقين من أننا لا نحلم . وهنا يقول مور إني لا أستطيع أن أقول في حالة الحلم أنني أعرف يقيناً أنني أحلم ، وإن كنت أستطيع أن أقول في اليقظة أنني أعرف يقيناً كذا وكذا من وقائع ، بل قد أقول إني أعرف يقيناً أنني أحلم (إذا كنت في موقف أحلام اليقظة) . ولذلك فإن من المحال أن أتحدث عن حصولي على معرفة يقينية وأنا في حالة حلم .

١٠ - إن صحت النقطتان السابقتان فإن التمييز بين الحلم واليقظة ليس مستحيلاً وإن كان يظل ممكناً من الناحية المنطقية أن أقول إن كل خبراتي الحسية الحاضرة ليست إلا صوراً حسية مما أكابدها في الأحلام . نقول بعبارة أخرى أن القضية « أنا لأن أحلم » ليست مناقضة لذاتها . لكن مور يردف قائلاً إنه إذا تركنا هذا الامكان المنطقي ، يمكننا حسم المشكلة بالرجوع إلى الأمر الواقع وهو أنه إذا أضفت ذكرياتي للماضي القريب مع خبراتي الحسية اليقظة الحاضرة فقد يكفيان لمعرفة أي الآن لا أحلم .

الفصل السابع

منهج التحليل ورسل

مقدمة

بالرغم من أن مور ورسل يؤلفان الصف الأول من رواد الفلسفة التحليلية المعاصرة فإنها يعبران عن وجهين مختلفين لهذه الفلسفة ، بحيث أن الحديث عن مور لا يكفي لمعرفة مواقف رسل الفلسفية . يتفقان في أن التحليل منهج وموضوع ، وأن الميتافيزيقا مبحث فلسفي أصيل . كما أن كلا منهما تأثر بمواقف الآخر في بدء حياته الفكرية . لكنها يختلفان في أمور كثيرة ، نذكر منها أن رسل لم يأخذ موقف الإدراك العام معيار صدق القضايا الفلسفية الأخرى ، وإنما كان يفضل نتائج العلم الطبيعي الأكثر عمقا ؛ كما أنه لم ير اللغة العادية وسيلة ناجحة للتعبير عن المواقف الفلسفية ، وإنما اسمك بلغة فنية اصطلاحية لأنها أكثر دقة . وكان رسل أكثر من مور اهتماما بإقامة مذهب ميتافيزيقي متكامل . كان بين الفيلسوفين صلات قرى فكرية ، لكنها كانا يمثلان موقفين فلسفيين مختلفين لدرجة أن أتباع مور المعاصرين يؤلفون مدرسة مختلفة عن مدرسة رسل .

كان رسل B. Russell (١٨٧٢ - ١٩٧٠) مهتما منذ بدء حياته الفلسفية بإقامة الفلسفة علما^(١) ؛ ومن مقومات العلم أن يكون له منهج محدد ،

(. يذكر ذلك هوسرل ، لكننا لا نستطيع تقرير أن رسل أخذ فكرة إقامة الفلسفة علما عن هوسرل ، فالفكرة قديمة قدم ديكارت وكنت . كما أن رسل لم يشر إلى هوسرل حين ذكر الفلاسفة الذين تأثر بهم . لكن من المؤكد أن يكون رسل مع هوسرل وعرفه ، خاصة وأنه كان يجيد الألمانية ومتصل بالفلاسفة الألمان . لعله قرأ مقال هوسرل الشهير عن الفلسفة =

وقد حدد رسل لنفسه منهجاً فلسفياً ، كان يسميه بأسماء عدة : التحليل ، التحليل المنطقي ، التحليل الفلسفي ، المنهج العلمي في الفلسفة ^(١) . وكان يعتقد في الأطوار الأولى من فلسفته أن هذا المنهج موضوعي محايد « يقوم على مبادئ ، يجب أن يقبلها كل دارس مخلص بنقض النظر عن مزاجه » ^(٢) ؛ وإن كان رسل اعترف فيما بعد أن المنهج مرتبط بمذهب معين ، كما سئرى .

رسل — فيما نرى — صاحب مذهب معين مكتمل ، بخلاف ما قد يرى البعض ، فله نظرية إبستمولوجية معينة تتناول موقفه من الإدراك الحسي بوجه خاص ، ونظرية ميتافيزيقية تعرض تصوره لوجود الأشياء المادية الجزئية وعناصر الوجود ، وموقفه من ثنائية العقل والبدن ، ونظريات في اليقين والاحتمال وفي مناهج البحث العلمي ، عدا نظرياته في الأخلاق والسياسة والاجتماع والاقتصاد . وإذا أردنا وضع عنوان لمذهبه الفلسفي فليدنا تفسيران : تفسير يرى أن رسل يتجاذبه تياران ، يشده أحدهما حيناً ويشده ثانيهما حيناً آخر وهما المذهبان التجريبي والعقلي ، وأنه فيلسوف عقلي حين يكون في قمة يقظته الفلسفية ^(٣) . ويرى التفسير الثاني أن رسل فيلسوف تجريبي يفتدي التجريبية التقليدية بعناصر منطقية استنباطية ، ومن ثم يوشع من أفق تلك التجريبية ^(٤) . وتدعم أقوال رسل التفسير الثاني ^(٥) .

= كعلم حكم الذي نشره عام ١٩١٨ ، ثم وجهه الفكرة لتتفق مع ميول الفلسفة المخالفة لميول موسرل . نحن نعلم أيضاً أن أول بحث كتبه رسل عن الفلسفة علماً كان « المنهج العلمي في الفلسفة » وهي محاضرة قرأها في أكسفورد عام ١٩١٨ ، وهي الآن أحد فصول كتابه « التصوف والمنطق » .

(١) لاحظ العنوان الكامل لكتاب رسل « معرفتنا للعالم الخارجي » : *Our Knowledge of the External World, as a Field for Scientific Method in Philosophy*.

(٢) B. Russell, *Mysticism and Logic and Other Essays*, 1st ed. 1918, A Pelican ed. 1953, p. 119.

(٣) انظر : G. Ryle, "Bertrand Russell," in *Proceedings of Aristotelian Society*, London, 1971.

(٤) انظر : D. F. Pears, *Russell and the British Tradition in Philosophy*, Collins, 1967.

(٥) Russell, *A History of Western Philosophy*, N. Y., 1945, pp. 828-9.

منهج رسل مرتبط بمنهج معين ، ههنا هنا لا هذا المذهب وإنما كيف بدأ . بدأ بالثورة على الفلسفات المثالية بوجه عام ومثالية برادلي بوجه خاص ، وقال رسل عن نفسه انه ثار هو ومور منذ اواخر عام ١٨٩٨ على هذه الفلسفات ، وأن مور قاد الطريق ، وأن رسل تبعه ، وأنها اقتتعا أن التحليل منهج سليم لحل المشكلات الفلسفية .

خصائص المنهج التحليلي

— يقابل رسل بين التحليل analysis والتركيب synthesis ، وترتبط مقابلاته بينهما بثورته على المذاهب المثالية ، إذ يرى أن منهج التحليل مسج يناسب الفلسفات التجريبية ، وأن التركيب ملائم للمثالية ، ولقد فهم من التركيب أنه البدء بفكرة معينة أو مبدأ معين واتخاذها أساساً تفسر في ضوءه كل الموجودات وكل المشكلات : فقد كانت فكرة العنصر القبلي في خبرتنا بالعالم المحسوس مثلاً فكرة مركزية في فلسفة كمنط ، وفكرة التطور الجدلي متغلغلة في كل مذهب هيكل وهكذا . لاحظ رسل أن الفلسفات المثالية لم تحرز تقدماً كبيراً لأن الفيلسوف المثالي كان يتناول المشكلات جميعاً وكأنها مشكلة واحدة ، فإذا جاء فيلسوف مثالي آخر يبدأ مختلف بدأ من جديد ، ولم يبدأ حيث انتهى سلفه . وهنا يأتي فضل التحليل ، وهو تقسيم المشكلة الفلسفية التقليدية إلى عدد كبير من المشكلات الجزئية المتميز بعضها عن بعض ، وصياغة كل منها على نحو أقل صعوبة وحيرة . « فرّق تسد » مبدأ حشمر في الفلسفة كما هو كذلك في ميادين أخرى^(١) .

١ منهجي الذي أثبت عليه هو البدء بشيء غامض لكنه غير — شيء لا شك فيه وان كان يصعب التمييز عنه بدقة ، فأقوم بعملية شبيهة برؤية شيء ما بالعين المجردة ، ثم يفحصه خلال المجهر : سوف أجد انه تتكشف لي — بتوكيز الالتنباه — تقسيمات وتميزات لم تكن واضحة من قبل ، كما أنه يمكنك أن ترى بالمجهر ميكروبات لا يمكنك تمييزها ببدونه . هنالك من ينفر من التحليل ، لكن لا يزال يبدو لي واضحاً — كما هو

الحال في المله المكز - ان التحليل يقدم معرفة جديدة دون رفض ما نعرفه من قبل.
لا ينطبق ذلك على تركيب الأشياء المادية فقط، وإنما ينطبق أيضاً على البصورات (١).

فالتحليل يعني أولاً تمييز المشكلات ، وتقسيم كل منها إلى عدد من المشكلات الجزئية حتى يسهل تناولها واحدة بعد الأخرى ، في صبر وأناة ، ذلك يحقق فهماً أدق للمشكلات وتقدماً أكبر من إمكان حلها ، والتردد الذي قد نصل إليه نتيجة التحليل قد يكون أفضل من تلك التعميمات السريعة وادعاء الوصول إلى يقين بلا أساس . وقد يدفع هذا المنهج إلى إتصال البحث في الفلسفة ، وأن يبدأ الفيلسوف حيث انتهى سلفه أو يصلحه أو يطوره . نخذ تطبيق رسل لتجهجه على إحدى المشكلات - وهي نظرية الاستطيقا الترنسندنتيالية لكتط . وجد رسل أن كتط تناول في هذه النظرية ثلاث مشكلات وكأنها مشكلة واحدة ، ويحاول رسل تمييزها . هنالك أولاً مشكلة منطقية ناشئة عن طبيعة المكان الهندسي وصلته باليقين الرياضي ، ولقد وجد رسل أن هذا اليقين أكثر ارتباطاً بالنسق الإستنباطي (أو الأكسيوماتيكي) منه بالمكان الهندسي . وهنالك ثانياً مشكلة فيزيائية تنشأ عن العلاقة (إن وجدت) بين المكان الهندسي والمكان الفيزيائي ، وقد رأى كتط التقريب بينهما . إننا لا نستطيع أن نقدم تقريراً قاطعاً ما إذا كان المكان الفيزيائي مكاناً إقليدياً أو لا إقليدياً . وهنالك أخيراً المشكلة الابدستمولوجية موضوع اهتمام كتط الرئيسي وصيغت في السؤال : كيف نصل إلى معرفة تركيبية قبلية عن الهندسة ؟ وأجاب كتط : يقوم يقين القضايا الهندسية على أن المكات الهندسي حدس قبلي خالص ليس مشتقاً من خبرة حسية . ومن ثم فهذه القضايا صادقة دائماً ، وأجاب رسل : معرفتنا للهندسة البهتة قبلية ، أما معرفتنا للهندسة التطبيقية فتركيبية ، فإذا ميزنا بين الهندستين تساقطت مشكلة كتط (٢) .

Russell, *My Philosophical Development*, p. 133.

(١)

Mysticism and Logic, pp. 110-115.

(٢)

٢ - أراد رسل بالتحليل أن يجعل الفلسفة بحثاً نظرياً خالصاً في الأشياء والعالم دون أن تشبع فينا ميلاً خاصاً أو ترضي فينا إنفعالاً معيناً . ويقول إن ذلك هو طريق الحكمة ، ومن ثم أرادنا أن نقلل في الفلسفة من الاهتمام بالبحث في أصل العالم ومُصير الإنسان وسعادته وآماله ، ذلك لأنه رأى أن الخلط بين البحث النظري وإرضاء ميولنا ومعتقداتنا الخاصة أدى إلى اضطراب في التفكير ، فالفلاسفة من أفلاطون إلى وليم جيمس جعلوا آراءهم الميتافيزيقية متأثرة ببعض معتقداتهم الخلقية التي رأوا أنها تكفل حياة الفضيلة ؛ لا يعني ذلك أن رسل يرى البحث في مصير الإنسان وسعادته وآماله العميقة عديمة الجدوى ، بل يراها تكشف لنا طريقاً جديداً للإحساس بالحياة والعالم . وهنا يشير بإجلال إلى سبنوزا وبرجسون ، لكنه رأى أن البحث في هذه الأمور لا يزيد من معرفتنا للعالم معرفة موضوعية ، وهي ما نريدها إذا أردنا للفلسفة أن تكون علماً لا يتلون بتلون الفلاسفة^(١) .

٣ - ثالث خصائص المنهج التحليلي عند رسل ألا تتجاهل الفلسفة معطيات العلم ونتائج . وكثيراً ما أسيء فهم رسل في هذه النقطة . نعم كان رسل يصف فلسفته في العشرينات بأنها « فلسفة علمية » ، وقد قال مرة في آخر كتبه الفلسفية « إننا مضطرون إلى الاعتقاد بالفيزياء المعاصرة حتى لو ذقنا معها ألم الموت »^(٢) . لكنه لم يكن يدعو إلى فلسفة تتبع مناهج الفيزياء ولا تبحث موضوعاتها . لم تكن الفلسفة العلمية تعني عنده سوى تقسيم موضوع البحث إلى مسائل وأجزاء وبحث كل واحدة منها على حدة ، لا أخذ موضوع البحث - إن كان مركباً متشابكاً - كما لو كان مسألة واحدة وأن نبعث ما نبعث بموضوعية ونجرد دون أن يعوقنا

Our Knowledge of the External World, pp. 27-31

Mysticism and Logic, pp. 104-106

A History of Western Philosophy, pp. 834-5.

Philosophical Development, p. 17.

(١) انظر :

وأيضاً :

وأيضاً :

(٢)

في ذلك دافع شخصي أو اعتقاد معين . لعل ذلك كل ما أخذه رسل من المنهج العلمي في الفلسفة .

فلنتقل بعد ذلك إلى موقف رسل من إفادة الفلسفة من معطيات العلوم ، ما نوجزه في القضايا الآتية :

(٢) النظرية الفلسفية نظرية قبلية ، ورغم ذلك فإن معطيات العلم ونتائجها يجب أن تكون معطياتنا الأولى للبحث الفلسفي . فمثلاً حين أقام نظرية عن معرفتنا للعالم الخارجي ، لم يتجاهل ما أتت به النظرية النسبية من استبدال المتصل المكاني الزماني بالمكان والزمن ، واستبدال الحوادث events بالجزئيات particles ، كما أن رسل لم يقطع صلته بمواقف العلماء حين كان يقيم نظريته في العلمية ومصادر المنهج الإستقرائية والاستنباطية .

(ب) لا تتجاهل نتائج العلوم لكن لا تعتبرها كلية الصدق ، فقد تكون خاطئة . وكان رسل ينمي على أولئك الفلاسفة الذين أخذوا بعض النظريات العلمية كمبدأ حفظ الكتلة (كسط) أو نظرية التطور (سبنسر) وأرادوا تعميمها ليفسروا الكون كله في ضوءها ، كما لو كانت قوانين قبلية . نعم هي قوانين صادقة لكن تضل الفلسفة لو جعلتها صادقة دائماً واستخدمتها كمقدمات لاستنباط نظريات فلسفية ^(١١) ، وهنا يعلن رسل ما هو جدير بالتسجيل : « ... لم يكن العلم يوماً ما صادقاً صدقاً كلياً ، لكنه نادراً ما يكون كله خطأ ؛ بالعلم — كقاعدة — إمكان أن يكون أكثر صدقاً من النظريات غير العلمية ، ومن ثم فمن المعقول أن تقبله قبولاً شرطياً » ^(١٢) .

(ج) كان رسل يدرك تماماً أنه لا يمكن للنظرية الفلسفية — رغم أنها قبلية — أن تكون صادقة صدقاً كلياً ، لأنها وجهة نظر ، قد يقبلها فرد وقد يرفضها آخر . ومن ثم يعطي رسل للنظرية الفلسفية نفس درجة

P. D. p. 17. (٢)

M. L. pp. 100-106. (١)

الصدق التي يعطيها المعاصرون لنظرياتهم ، إنها تتسق مع الوقائع وتتعدها^(١).

٤ - رابع خصائص المنهج التحليلي عند رسل وجوب اتخاذ مبادئ المنطق ونظرياته أساساً للبحث الفلسفي ، بقدر ما تسمح به طبيعة الأشياء . فقد أثارت هذه الخاصة أيضاً جدلاً من جانب خصوم رسل الذين أساءوا فهمه . لم يقصد رسل أن يقول في هذا المجال أن النظرية الفلسفية يجب أن تكون صادقة دائماً أو أننا نصل إليها ببرهان منطقي واستنباط محكم ، بل كان رسل يرى أن النظرية الفلسفية ليست مما تقبل البرهان ولا حتى مما يحكم عليها بالصدق . كان رسل يقصد بالأساس المنطقي للبحث الفلسفي محاولة استخدام بعض النظريات المنطقية الأساسية في تناولنا للمشكلات الفلسفية ، أو تطبيق تلك النظريات على مشكلاتنا بقدر ما تسمح به طبيعة الأشياء : وأهم تلك النظريات المنطقية التي صاغها رسل ثلاثة : نظريته في تحليل القضايا ، والنظرية الوصفية ، ونظرية الأنماط المنطقية . تلك نظريات منطقية بحتة تولى جانباً أساسياً من جوانب المنطق الرمزي وفلسفة الرياضيات ، لكن يمكن تطبيقها على بعض المشكلات الفلسفية . ولقد أضاف رسل في آخر كتبه موقفاً يمكننا تسميته تطبيق الأكسيوماتيك في الفلسفة .

لرسل تحليل معين دقيق للقضايا - وهو تطوير لما بدأه فريجه وپيانو - وهو بمثابة تصنيف للصور المنطقية للقضايا : لدينا صورة القضية الشخصية singular proposition (وهي ما سميت بالقضية المحلية في المنطق التقليدي) ، وصورة القضية العامة أو الكلية universal prop. (وهي ما سميت خطأ في المنطق التقليدي بالقضية المحلية) ، وصورة القضية الوجودية existential prop. ، وصورة قضية العلاقة relational prop. ، وصور عديدة للقضية المركبة . ذلك تصنيف منطقي بحت ، لكن يمكن الاستفادة منه في بعض المشكلات الفلسفية من حيث إيجاد العلاقة بين صنف من القضايا والوقائع التي تدل عليها . خذ القضية العامة مثلاً : ليست قضية جملة بالمعنى التقليدي وإنما شرطية متصلة ، ومن ثم لا يتحتم أن

Ibid., p. 108.

يكون لموضوعها وجود واقعي ، قد تبذر هذه النقطة شكوكاً في أي نظرية واقعية بالمعنى الاسكولائي للكليات. ومن جهة أخرى القضية العامة التجريبية ليست مشتقة من الخبرة الحسية وحدها وإنما يضاف إليها عنصر آخر هو مقدمة عامة تجريبية فالقضية التجريبية العامة « كل إنسان فان » ليست مشتقة من خبرات حسية فقط وإنما يضاف إليها « هؤلاء الناس موضوع الخبرة هم كل الناس » وهذه ذاتها قضية عامة ، ومن ثم يجب الاعتراف بحقائق عامة مستقلة عن الخبرة الحسية ^(١). ويعلمنا المنطق أيضاً أن القضية الوجودية التي موضوعها اسم علم إنما هو سوء استخدام للغة ، فإذا قلت « مصطفى موجود » ، فإني لم أعرف كيف استخدم اسم العلم ، لأنه لا معنى لاسم العلم إلا إذا كان لشيء وجود ، ومن ثم فالحمول هنا زائد وحشو ، وتصبح القضية السابقة قضية محتوية على موضوع فقط دون محمول . أما إذا كانت القضية الوجودية موضوعها لفظاً عاماً مثل « البشر موجودون » (وهي تساوي في المنطق القضية « هنالك إنسان ») فالوجود هنا لا يعني وجوداً واقعياً محسوساً وإنما يعني أنه يمكن الحديث أو التفكير في صف البشر . ومن ثم تتفادى ابتكار وجود واقعي لأصناف غير أفرادها ، أو علاقات غير أطرافها ، وما إلى ذلك .

النظرية الوصفية

نظرية منطقية بحثة صاغها رسل في أول هذا القرن ليتغلب على صعوبات معينة في فلسفة الرياضيات . هي ذاتها ثمرة تحليل منطقي ، لكن رسل استخدمها كأداة لتحليل مشكلات فلسفية والوصول إلى حلها . نذكر فيما يلي نقطتين من تلك النظرية مما تجنّب أغراضنا . يتحدث رسل عن « الوصف المحدد » ، وهو العبارة التي تصف شخصاً أو شيئاً معيناً لا تصف غيره ، ومن ثم ترادف اسم العلم الذي يشير إلى هذا الشخص أو الشيء . نقول عن « أرسطو » أنه اسم علم ، وعن « معلم الاسكندر »

Russell, *Our Knowledge of the External World*, pp. 52, 65-6.
P. D., pp. 132, 148-9.

(١) انظر :
وانظر أيضاً :

انه وصف محدد ؛ « طه حسين » اسم علم ، لكن « مؤلف الأيام » وصف محدد وهكذا . الفكرة الرئيسية في النظرية الوصفية هي التمييز المنطقي الحاسم بين اسم العلم والوصف المحدد ، إذ لا يمكننا الاتيان بقضية تحوي اسم علم إلا إذا كان هنالك ما أو من يشير إلى هذا الاسم في الواقع ، بينما يمكننا الاتيان بقضية تحوي وصفاً محدداً ويكون لها معنى ، ورغم ذلك لا يتعم أن يشير هذا الوصف إلى وجود واقعي في الخارج . إذا وضعنا الوصف « الملك الحاضر لفرنسا » أو « ابنة هتلر » في قضية فإن لها معنى ، تماماً مثلما آتي بقضية بها أوصاف مثل « الرئيس الثاني لجمهورية مصر » أو « عشيق هتلر » . كل الاختلاف بين القضيتين هو أن القضية التي يرد فيها وصف محدد لا يشير إلى واقع قضية كاذبة ، لكن لا زال لها معنى ، بينما القضية التي يرد فيها وصف محدد يشير إلى واقع تكون صادقة أو كاذبة حسب الواقعة التي تعبر عنها ؛ وأساس التمييز المنطقي بين اسم العلم والوصف المحدد هو أنه إذا ترجمنا القضية التي بها اسم علم إلى قضية أخرى تكافئها في المعنى ، يجب أن يرد اسم العلم في القضية الجديدة ، بينما إذا ترجمنا القضية التي بها وصف محدد إلى قضية أخرى تساويها في المعنى فيمكن أن يخلو منها الوصف المحدد . فالقضية « الملك الحالي لفرنسا أصلع » تساويها في المعنى القضية « يوجد فرد واحد على الأقل يحكم الآن فرنسا وأنه أصلع » . حين وصل رسل إلى هذه النظرية ، طبقها هو نفسه على مشكلات فلسفية ووجد لها حلاً ، أمكنه بفضلها أن يقول : أن كل القضايا التي تحوي كلمات « صنف » أو « علاقة » أو « عدد » قضايا يمكن ترجمتها إلى قضايا أخرى تختفي فيها تلك الكلمات ، ومن ثم فهذه الكلمات ليست أسماء اعلام ولا تشير إلى أشياء أو معان لها وجود واقعي في عالم آخر . إنها « رموز ناقصة » لا تفهم إلا في سياق قضية (١) .

لقد طبق رسل هذه النظرية على مشكلات فلسفية أخرى ، منها

(١) تجد مزيداً عن تصنيف رسل للقضايا ونظريته الوصفية في كتابنا : « المنطق الرمزي » : نشأته وتطوره ، بيروت ١٩٧٣ ص ١٣٨ - ١٨٣ ، ١٨٩ - ١٩٥ ، ٢٢٦ - ٢٣٠ ، والفصل الخاص عشر .

مشكلة معرفتنا للعالم الخارجي ؛ وسنشير إلى هذا التطبيق بعد قليل .

الاكسيوماتيك في الفلسفة : لقد رأى رسل في آخر كتبه أن يدون شيئاً جديداً مشتقاً من مبادئ المنطق استخدمه في تناوله للمشكلات الفلسفية : أراد أن يقيد في الفلسفة من النسق الاستنباطي أو الاكسيوماتيك وهو منهج البحث في الرياضيات : نبدأ بوضع قائمة من اللامعرفات وقائمة أخرى في التعريفات وقائمة ثالثة من المصادرات صريحة واضحة ثم نستنبط منها النظريات الرياضية ، وتصبح هذه النظريات استنباطاً محكماً صورياً من تلك المقدمات . كان رسل يعلم أن ليس بالنظرية الفلسفية هذا الصدق المطلق ولا ذلك الاستنباط الصوري الذي بالرياضيات ، لكنه أفاد في الفلسفة من روح هذا المنهج . رأى أننا في الفلسفة لا نبدأ من لا شيء ، ولا نبدأ بالبرهان على كل قضية ، وإنما ينبغي أن نقيم نظرياتنا الفلسفية على أساس بضع مبادئ نعتبرها مصادرات نسلّم بها منذ البدء ، ثم نقيم نظرياتنا على هداها . لقد دون رسل مصادرات ستة وكان يسميها أحياناً تحيزات prejudices . يقول أنه يسلّم بها منذ البدء ولا يعرف كيف يبرهن عليها لكنه لا يستطيع الشك فيها وهي : (پ) فكرة الاتصال بين العقل الحيواني والانساني على طريقة السلوكيين ، كمنهج لا كنظرية ثابتة (ب) اتجاه الفيزياء والفلك في قلة أهمية الحياة والخبرة الانسانية بالقياس إلى عالم الأفلاك ، وصغر كوكبنا بالقياس إلى عالم المجرّات (ج) الوجود أوسع مجالاً من المعرفة أي يمكننا السماح بوجود أشياء حتى لو لم تكن موضوع خبرتنا (د) هنالك استدلالات احتمالية لا يمكن اثباتها بالخبرة لكن يجب علينا قبولها (هـ) أهمية العلاقة بين اللغة والواقع ، لكنني لا أذهب إلى حد القول أن الفلسفة مجرد بحث لغوي منمزل عن الواقع (و) التحليل كمنهج ، وهو أكثر المصادرات أهمية ^(١) .

خطوات المنهج التحليلي ^(٢)

(پ) الشعور بمشكلة فلسفية : « إنه الشعور بشيء غامض لكنه محيّر ،

P. D., pp. 128-133.

(١)

(٢) لم يكتب رسل خطوات منهجه صريحة مقسمة على النحو الذي نقرّم به ، لكننا استرّحينا =

شيء يبدو لي كما لو كان غامضاً لكنني لا أستطيع التعبير عنه بدقة ...
 [إنه تلك] الحالة العقلية الغريبة القلقة التي يشعر بها فرد لإزائها بيقين
 تام دون أن يكون قادراً على تحديد ما هذا الذي هو على يقين منه ^(١).
 خلة مثلاً : إذ قد قلت لشخص غير فيلسوف : كيف عرفت أن لي عينين ؟
 سوف يجيبك : ما هذا السؤال التافه ! إني أرى أن لك عينين . لا
 نفترض أننا سوف نصل - في نهاية البحث - إلى شيء مختلف كل الاختلاف
 عن هذا الموقف العادي المألوف . سوف نصل إلى رؤية تركيب معقد بعد
 بعد أن ظننا كل شيء سهلاً ، وسوف ندرك غيوم الشك تحيط بمواقف
 لم نتر فيها من قبل أي شك ، بل سوف نجد أن للشك ما يبرره أكثر
 مما افترضنا ^(٢).

(ب) إعداد المادة الخام لبحث المشكلة : والمادة الخام هنا أو المعطيات
 هي مجموعة المعارف المألوفة body of common knowledge أو ما يسميه
 مور معتقدات الإدراك العام التي يعتنقها الرجل العادي common sense ؛
 غالباً ما تكون هذه المعارف مركبة غامضة . يجب ألا نسلم بصحتها دون
 مناقشة وإنما نأخذها كنقطة بدء لبحثنا ، ونشرع في تحليلها لعزل العناصر
 الصادقة فيها عما هو خاطئ أو حشو لا ضرورة له وقد يؤدي تحليلها
 إلى الشك فيها جميعاً ، لكن ينبغي ألا يغربنا ذلك بالشك المطلق في
 معتقداتنا المألوفة . نعم لا يمكن مهاجمة مذهب الشك بحجج منطقية لكننا
 نحاول تخفيف حدة الشك المطلق ، ونبحث فيما هو يقين ، وإن موقفاً
 نحيل به يقين لأفضل من مواقف براءة يكتنفها غموض . افترض أننا جعلنا
 مشكلة بحثنا معرفتنا للعالم الخارجي ، فإن معطياتنا الأولى سوف تتألف
 من العناصر الآتية : إدراكنا المباشر للأشياء الجزئية في حياتنا اليومية ،
 معرفتنا المألوفة لأشياء خارج خبرتنا كقوائم التاريخ والجغرافيا والصحف ،
 ومعطيات العلوم عن تلك الأشياء الجزئية ^(٣).

= الخطوات التالية من اشاراته المتأخرة في مختلف كتبه .

Ibid., p. 136. [٢] *P. D.*, p. 133. (١)

Our Knowledge of the External World, pp. 72-3, 214. (٣)

(ج) الانتقال مما هو مركب غامض إلى ما هو بسيط مجرد : ننقل في الرياضيات من البسيط إلى المركب ، لكننا ننقل في الفلسفة من المركب إلى البسيط - من المركب إلى عناصره ومبادئه ، ننظر في معارفنا الأولية ونحاول ردة مضمونها إلى ما هو أقل تركيباً وعموضاً . نحاول ترتيب أكثرها بساطة ودقة في عدد قليل من القضايا ، ونعتبر هذه القضايا مقدمات أولية لتلك المعتقدات . سوف نجد مثلاً أن شهادة الحواس لا تثير اعتراضاً أساسياً بينما تختلف شهادة الوثائق الجغرافية والتاريخية في درجة تصديقنا لها . نعم يشكك علماء النفس في يقين شهادة الحواس لأنهم يقنعوننا مثلاً بأن ما نراه ونسمعه قد يكون استدلالاً لا بداهة فيه . يقولون إننا في ادراكنا للكان نستدل - بطريقة لا شعورية - الحجم الحقيقي والشكل الحقيقي لشيء ما من حجمه وشكله الظاهرين حسب بعدنا عنه أو قربنا منه وزاوية ادراكنا له . نعم معطيات الحس مليئة بالصعوبات ، لكننا نتجاهلها في مشكلتنا الراهنة ، لكن تصبح موضوع تحليل إذا كانت مشكلتنا هي المعطيات الحسية ^(١) .

(د) اختبار البسيط الذي وصلنا إليه لتحديد درجة يقينه : ما وصلنا إليه من مقدمات أولية أقل عموضاً من المعارف التي اشتقت منها ، لكن قد يكون بعض تلك المقدمات موضوع شك . مثل قولنا إن الشيء المادي مستقل عن إدراكنا له وله ديمومة في الزمن واستمرار في المكان . ولذلك يجب علينا البحث في المقدمات الأسبق سبقاً منطقياً والمقدمات المشتقة من هذه : " نصل حينئذ إلى التميز بين ما يسميه رسل المعطيات الصلبة hard data والمعطيات اللينة soft data ؛ بالصلب يعني ما يقاوم نقداً وتحليلاً وما يصعب الشك فيه ، وإلا سقطنا في هوة الشك المطلق .

سوف نجد مثلاً حياً للمعطيات الصلبة في المعطيات الحسية sense data في مجال البحث في موضوعات الإدراك الحسي ، ونعني بالمعطيات الحسية

Ibid., pp. 74, 189-190, 214.

هذه النقطة اللونية التي أراها في لحظة نظري إلى شيء ما أو تلك الصلابة التي أحسها حين أضغط على جسم ما بأصبعي أو ذلك الصوت المعين الذي أسمع حين أضرب بيدي عليه، ومن ثم لا يصبح الشيء المادي الجزئي سوى مجموعة معطياتي الحسية عنه، فإن قيل إن استقبال المعطيات الحسية دليل على وجود شيء مادي خارج عنا، يردّ رهيل بقوله إن هذه النقطة لم تقل سوى أن للاحاساس علة وأن المعطيات الحسية هي العلة. وبالمعطيات اللينة يعني رسل ما يمكن للفيلسوف مناقشته أو الشك فيه كالاتقاد بديمومة الأشياء المادية مستقلة عن إدراكنا لها^(١).

(هـ) تأليف تفسير ممكن في ضوء ما وصلنا إليه يقيناً: وحين نصل إلى ما وصلنا إليه من تحليل واستبعاد واستبقاء، نجد أنه لم يعد يوجد أساس لكثير من معتقداتنا المألوفة. لكننا لا نريد الوقوف عند هذا الحد ونقع في خباثات الأناة Solipsism وإنما نريد عالماً موضوعياً. لنبدأ إذن بما هو يقين ونقيم على أساسه فرضاً يلعب الخيال فيه دوراً، وهذا الفرض تفسير ممكن للعالم المحسوس. هيا نتخيل أن كل إنسان ينظر إلى العالم من زاويته الخاصة — على نسق مونادولوجيا لينتزر، إذ يرى كل إنسان في كل لحظة عالماً ثلاثي الأبعاد. حين نقول أن شخصين يريان شيئاً واحداً، فإن ما يراه أحدهما يخالف لما يراه الآخر، وذلك لاختلاف وجهات نظرهما المكانية، فلكل شخص مكانه الخاص (لا يقصد رسل هنا أن كلا منهما يقف في مكان مختلف، وإنما تقوم هذه النقطة لرسل على أساس تمييزه بين نوعين من المكان: المكان الذاتي أو السيكلولوجي، والمكان الموضوعي أو الفيزيائي، والمقصود هنا بالمكان الخاص المكان الذاتي). هيا نفترض نتيجة لذلك أن الشيء المادي الجزئي — من حيث هو موضوع إدراك — مجموعة وجهات النظر المختلفة لمختلف الناس المدركين له، أو أنه المعطيات الحسية المختلفة من وجهات نظر مختلفة. أما الشيء المادي ذاته فهو «تركيب منطقي» logical construction. هذا التصور للشيء المادي يستند إلى التحليل

Ibid., pp. 75-9. 83-93.

(١)

السابق كما يستخدم «نصل أوكام» والنظرية الوصفية . نريد أن نستبعد العناصر التي لا مبرر لها في الاعتقاد المألوف مثل عنصر الاعتقاد بديمومية الشيء المادي في الزمن واستمراره في المكان ، فذلك يحوي أكثر مما يسمح به الإدراك الحسي إذ لا يسمح الإدراك الحسي إلا بالمعطيات الحسية . ولا نريد أن نستدل وجود الشيء من إدراك معطياته الحسية ، وهنا يصوغ رسل نصل أوكام صياغة جديدة : « التركيبات المنطقية يجب أن تستبدل بالأمور المستنتجة ما أمكن wherever possible, logical constructions are to be substituted for inferred entities »^(١). ومن جهة أخرى يمكن الاستفادة من النظرية الوصفية في إقامة تصور جديد للشيء المادي : نترجم القضية التي فيها إسم شيء مادي إلى قضية أخرى مكافئة لها في المعنى ، لكننا نستعاض عن هذا الإسم بمجموعة أوصاف محددة عن ذلك الشيء ، وتصبح مجموعة الأوصاف هنا هي مجموعة المعطيات الحسية . ويسمى هذا التحليل أو هذه الترجمة أحياناً منهج الرد method of reduction أي رد الشيء المادي إلى مجموعة معطياتنا الحسية عنه ، وليس به أكثر من ذلك . فالشيء المادي إذن مجموع معطياته الحسية من وجهات نظر مختلف الناس المدركين له مجتمعة ، وكل منا يرى وجهاً من وجوه الشيء . نسمي الشيء « تركيباً » لأنه يقوم على خبرة حسية ، و « منطقياً » لأننا وصلنا إليه بمنهج منطقي . هذا العالم الذي نتصوره يختلف عن عالم الإدراك العام في حياتنا اليومية ، ولذلك فقد يكون هذا العالم الذي نتصوره عالماً واقعياً وقد لا يكون ، لكنه هو كل ما يمكننا الوصول إليه بما يتسق مع الخبرة والفيزياء والفسبولوجيا . ليس هنالك دليل تجريبي على إنكار هذا الفرض الفلسفي ، كما أنه ليس الفرض الوحيد ، ولا حق بالتفسير الذي ندعي صدقه صدقاً منطقياً ، لكننا ندعي أنه مقبول^(٢) .

(١) *Mysticism and Logic*, p. 148 . أما صيغة أوكام لتصله فهي : ينبغي ألا نكثر من

الموجودات أو المبادئ إلا ما هو ضروري

Entia non multiplicanda praeter necessitatem.

= *Our Knowledge of the External World*, pp. 94 - 101

(٢) انظر :

حدود منهج التحليل

اعتقد رسل أن التحليل منهج مثير لحل بعض المشكلات الفلسفية ، لكنه كان مدركاً لحدود هذا المنهج . يعجز التحليل عن حل كثير من المشكلات الفلسفية التقليدية ، خاصة ما يتعلق منها بمصير الانسان وسعادته وأخلاقياته والحياة الأخرى ووجود الله وأصل الكون وما به من خير أو شر ، وما ينطوي عليه من تفاؤل أو تشاؤم ؛ يقول رسل عن تلك الأمور ان للانسان رغبة عميقة ومطلباً أصيلاً في بحثها وحلها ، لكن لا يُقدم عليها إلا فيلسوف عاجل أسرف في طموحه ؛ ولقد برهن تاريخ الفكر الفلسفي على أن جهود الفلاسفة في ذلك المضمار مضنية وغير مثمرة حيث يختلف هؤلاء الفلاسفة حتى على نقطة البدء . أما آن للفلاسفة أن يبذلوا الجهد في تواضع وأناة فيما يستطيعه الانسان ؟ أدرك رسل أخيراً أنه يجب أن نسلّم بعض مشكلاتنا للعلوم الأخرى رغم أنه قليل الأمل في أن تنجح تلك العلوم في الوصول إلى حلّها ؛ يقصد أن تترك مشكلات أصل الكون وتناهيه أو لا نهائيته للفلك ، ومشكلات الإدراك الحسي وثنائية العقل والبدن لعلم النفس^(١) .

وأيضاً : = Pears, Russell and The British Tradition, p. 37
نادى رسل بنظرية المعطيات الحسية كجزء من نظريته العامة للإدراك الحسي منذ عام ١٩١٢ تحت تأثير مور ، لكنه ظل يطورها منذ عام ١٩١٩ حتى ذابت فكرة المعطيات الحسية في إطار جديد لنظرية الإدراك الحسي . لم يتخل رسل عن المعطيات الحسية كحوادث فيزيائية - في الجهاز العصبي - مخالفاً في ذلك لوك وميوم ، لكنه رفض موقفه السابق وهو أن المعطيات معطيات للذات ego . إنه يرى الآن أن الذات ليست جوهرأ وإذا تركيب منطقي من مجموعة حوادث تاريخها ، ومن ثم ليس هنالك شيء ثابت ليستقبل المعطيات . هنالك معطيات لكنها دخلت في نسج عملية الإدراك الحسي المعقدة ، عناصرها الاحساس الذي يُردّ إلى المنب الخارجى والخبرات الماضية والعادة التي تنشأ عن غزارة الخبرات ثم الأحكام . فحكم الإدراك الحسي يتألف من معطيات حسية كتركيب منطقي .

Philosophical Development pp. 134 - 44
Mysticism and Logic, p. 147
Pears, op. cit., pp. 32 - 42, 174 - 7, 190 - 6
Mysticism and Logic, p. 119.

انظر :
وأيضاً :
وأيضاً :
(١) انظر

خلاصة منهج التحليل

لقد أظهرنا حديث نور عن منهج التحليل ، ونقدمه الذاتي له على أن التعريف الدقيق للتحليل صعب للغاية ، إذا قصدنا بالتعريف ككشفاً عن الخاصة أو الخواص التي تميز التحليل عن غيره من المعاني والمناهج ، ويكون مثل التحليل - كما تقول مرجريت ماكدونالد - كمثل الكلمات : فلسفة ، علم ، علمي ، فن . الخ من المحال تعريفها^(١) . ونلاحظ أن مور لم ينفرد بهذا الموقف ، بل شاركه كثيرون من الفلاسفة ، مثل برود (١٨٨٧ -) الذي رأى أن التحليل شرطاً ضرورياً وهو تحقق التكافؤ المنطقي بين القضية موضوع التحليل والقضايا التي تكون تحليلاً لها ، لكنه قال أنه شرط غير كاف ، ولا يعرف ما هذا الشرط الكافي^(٢) . وبالرغم من ذلك فإننا نجرؤ على القول أنه يمكن اكتشاف خواص مميزة للتحليل ، هي التمييز والتقسيم والنقد . حين نتحدث عن تحليل فرض أو موقف أو شيء أو تصور مركب ، أو واقعة أو قضية مركبة ، فأنا نميزه من غيره من الفروض التي تتشابه معه ، ثم نقسمه إلى أجزاء وتتناول كل جزء على حدة تناولاً نقدياً يكشف عن خصائصه وسماته ومميزاته ووظائفه ، وقد يحتاج الأمر إلى استنتاج ما يلزم عنه من مواقف أو قضايا . إن صح ذلك ، فلما نقول عن برهان استخدام برهان الخلف ، أنه نوع من التحليل ، وعن قسمة الشيء إلى مادة وصورة وبيان أنواع الحركة أو العلة أنه نوع من التحليل ، وعن البحث في المبادئ الأولى للمعرفة أو الموجودات أنه تحليل ، وهكذا . ولا يعني ما قلناه أن لا أساس لصعوبات مور وغيره ، فقد نجد أن صعوباته لم تكن في تعريف الكلمة ، بقدر ما كانت في المشكلات التي تنشأ عن تحقيق التحليل الصحيح التام .

يمكننا حصر نماذج التحليل عند الفلاسفة الانجليز المعاصرين في نموذجين

(١) M. Macdonald (ed.), *Philosophy and Analysis*, Oxford, 1954.
 C. D. Broad, "Two Lectures on the Nature of philosophy," now included (٢) in : D. H. Lewis, *Clarity is not Enough*, London, 1963.

رئيسيين : تحليل فلسفي ، وهو طابع ما يسمى أحياناً « مدرسة كبردج » ، وتحليل لغوي وهو طابع ما يسمى « مدرسة اكسفورد » . يهتم التحليل الفلسفي بتصورات وقضايا ، ومعتقدات الرجل العادي ، والفروض الأساسية في مختلف العلوم لأعطاء معناها الصحيح (مور) ، أو لنقدها (رسل) ، أو لتبريرها (كولنجوود) . ويتخذ منهج التحليل الفلسفي صورتين بارزتين . الأولى اتخاذ قضايا الإدراك العام معياراً لصدق القضايا الفلسفية الأخرى ، ويجري معها الاستخدام العادي للكلمات والعبارات فتعبر باللغة المألوفة التي يستخدمها الرجل العادي عن المشكلات الفلسفية (مور) ، كما تأثر قنجنشتين المتأخر بهذا النهج) . أما الصورة الثانية فهي ما تسمى أحياناً « منهج الرد » reductionism أو « التحليل بالرد » reductive analysis مثلما نرد الحديث عن الأصناف إلى تحديث عن أفراد فقط ، ونرد الكائنات المجردة إلى كائنات محسوسة جزئية ، والشيء المادي الجزئي إلى مجموعة معطياته الحسية ، والحالات والعمليات العقلية إلى سلوك فيزيائي (رسل) واتباعه ؛ ولقد استخدم مور هذا المنهج أيضاً في نظريته عن المعطيات الحسية) .

أما التحليل اللغوي فارت رائده المعاصر هو قنجنشتين المتأخر (١) ، وسمي هذا التحليل أحياناً باتجاه اكسفورد المعاصر ، لأن أساتذة هذه الجامعة جذبتهم فلسفته فانتقلت تعاليمه من كبردج إلى اكسفورد منذ أواخر الأربعينيات من هذا القرن وازدهرت في اكسفورد منذ أوائل الخمسينات . وتسمى فلسفته أحياناً أخرى « الفلسفة اللغوية » ، وسميت أيضاً « فلسفة اللغة العادية » خاصة بعد ما وضّحها وطوّرها جلبرت رايل G. Ryle (١٩٠٠ -) . إن السمة الأساسية لمنهج قنجنشتين الفلسفي هو البدء ببحث في « منطق اللغة » ، والمقصود به دراسة للنماذج المختلفة لتراكيب العبارات لتمييز نماذج الوقائع التي تدل عليها ، وبحث في الاستخدام العادي للالفاظ في حياتنا اليومية ، فذلك يحدد معانيها الحقيقية . وسوف يكشف

(١) كثيراً ما كان اوسطر بلجا إلى الاستخدام المألوف للالفاظ لتوضيح كثير من التصورات الفلسفية ، خاصة في كتاب الأخلاق . ولا شك أن سقراط هو المهتم اللغوي الأول .

لنا البحث في منطق اللغة أن كثيراً من التصورات والمشكلات التي ينشغل بها الفلاسفة أوهام ، كما أن هذا البحث يلقي أيضاً ضوءاً على التصورات والمشكلات الفلسفية الحقيقية . قد نؤم قراءة الفلسفة اللغوية أن مباحث أصحابها لغوية بحتة انقطعت صلتها بمباحث الفلسفة ، لكن فتجنشتين ومدرسته أرادوا في الواقع ببحثهم أن يكون بحثاً فلسفياً في اللغة ، لا بحثاً فيلولوجياً ؛ كما أرادوا أن يكون بحثهم في اللغة وسيلة ومدخل إلى تناول التصورات والمشكلات الفلسفية بضوء جديد . نضرب بعض الأمثلة على نوع هذه المباحث . خذ أولاً القضايا الثلاثة الآتية : يوجد مسجد في لندن ، توجد نظم اقتصادية مختلفة ، يوجد عدد مربع واحد بين العددين ٩ و ٢٥ ؛ إنها جميعاً متشابهة في تركيبها اللغوي ، لكننا نضلّ ونقع في مفارقات منطقية ومواقف فلسفية مضطربة إذا ظننا أنها متشابهة أيضاً في تركيبها المنطقي أي تدل على وقائع من نفس النمط - نضلّ إذا قلنا إن يوجد في العالم ثلاثة أشياء على الأقل مساجد ونظم واعداد ، لأنه ليس للوجود معنى واحد في القضايا الثلاثة ، أو أن كل قضية تدل على واقعة مختلفة في طبيعتها عن الوقائع التي تدل عليها القضايا الأخرى . نضلّ بمعنى آخر إذا تحدثنا عن الوجود في إطلاقه دون أن نميز مختلف معانيه ومختلف استخداماته . وإذا اعتبرنا مثلاً أن القضيتين « دقة المحافظة على الوعد فضيلة » ، « هيوم فيلسوف » ، أنها من تركيب منطقي واحد ، لأن تركيبها اللغوي واحد ، وقعنا في مفارقات فلسفية بشأن مشكلة الكليات ، وترجع تلك المفارقات إلى التعبيرات اللغوية المضلّة . خذ ثانياً قسمة الكلمة في اللغة إلى فعل واسم وحرف . سوف نجد أن يرى ، يمتدح ، يمشي أفعال ؛ شعور ، منضدة ، علة ، كلها أسماء ؛ وأن ماضٍ ، طموح ، أزرق كلها صفات ؛ لكننا نجد أيضاً أن ليست كلمات كل قسم من نمط واحد ، ولا يعيننا علم القواعد على تمييزها ، ولذلك فرجعنا الأول هو الاستخدام . خذ الأفعال الثلاثة السابقة على سبيل المثال : تتعلق الرؤية بالأشياء المادية المحسوسة ، لكن الاعتقاد مرتبط بقضايا ، بينما المشي عملية تأخذ جهداً ووقتاً ، وهكذا (فتجنشتين) . خذ ثالثاً كلمة « فهم »

understanding أو entendement — تلك التي استخدمها كثير من الفلاسفة لتدل على عملية عقلية تنطوي على وجود عقل متميز من البدن ، أو قدرة تنشأ عنها أفكار فطرية أو قبلية . لا شك أن ذلك معنى غريب أوقع بعض الفلاسفة في مأزق لا يمكن حلها ، لكن إذا اتخذنا الاستخدام المألوف لكلمة فهم ، عرفنا معناها الصحيح : نتحدث عن فهم موقف معين أو فهم عملية حسابية مثلاً . إذا وضعت أمام تلميذ سلسلة عددية مثل ٣ و ٩ و ٢٧ و طلبت منه إتمام السلسلة ، وقال ٨١ و ٢٤٣ ، قلت إنه فهم المطلوب منه ، ويمكنه أن يستمر في السلسلة ، أو يقوم بعملية أخرى أكثر تعقيداً . إن فتجنشتين لا ينكر التصورات القبلية مثلاً ، بل يدعو إليها ، كما فعل في بيان طبيعة قضايا الرياضيات والمنطق ، وإنما يشرحها على نحو يبعدنا عن العقل ككائن مستقل داخل البدن .

لا يفوتنا في هذه الإشارة إلى نماذج التحليل ، أن نلاحظ أن التحليل الفلسفي والتحليل اللغوي ليسا متباعدين ، فلا ينبغي أن نقول أن الأول ينكر البحث في اللغة وأن الثاني ينكر البحث الفلسفي . كلاهما تحليل فلسفي يربط الكلمات المستخدمة في تعبيرنا عن التصورات بالوقائع الدالة عليها . وكلاهما يقيم نظريات فلسفية وميتافيزيقية . بل إن الاحتكام إلى الاستخدام العادي للغة يرجع إلى مور ، والبحث في منطق اللغة تطوير للنظرية الوصفية ونظرية الأنماط المنطقية لرسل . وكل الاختلاف بين التحليل الفلسفي والتحليل اللغوي هو أن الأول يتعرف أولاً على الوقائع ثم يبحث عن طريقة وصفها ، بينما يبدأ الثاني من الكلمات ثم يبحث عن الوقائع التي تناسبها .

نقد منهج التحليل

١ — لقد أوضحت دراستنا التاريخية لمناهج الفلاسفة في هذا الكتاب أن التحليل جزء من عمل كل فيلسوف ، وليس مقصوراً على الفلاسفة التجريبيين ، فقد استخدمه فيلسوف عقلي مثل ديكارت ، كما أنه ليس

مقصوراً على الفلاسفة الماديين ، فقد استخدمه فيلسوف مثالي مثل افلاطون ؛ بل يمكن القول إن منهج التحليل خطوة سابقة على منهج التركيب عند أصحاب المذاهب الشاملة المتكاملة المغلقة ، وإلا تصاب هذه المذاهب بالغموض والاضطراب . نلاحظ أيضاً أن فلاسفة مثاليين معاصرين — مثل إيونج Ewing وبلانشارد Blanshard — يرون أن للفلسفة التحليلية المعاصرة أثرها الكبير على مختلف الاتجاهات الفلسفية في حفزها إلى الجذر الشديد في استخدام الألفاظ وتوضيح معانيها .

٢ — كان مور يهدف إلى التحليل التصحيح للتصورات والقضايا التي يريد توضيحها أو نقدها ، وكان يرى أن التحليل الصحيح لتصوير ما هو الإتيان بتصوير آخر أو عدة تصورات تساوي التصور الأول في المعنى أو «ترادفه» . لكن إذا وضعنا تصوراً بالإتيان بتصوير آخر له نفس المعنى ، كان ذلك تحصيل حاصل لا فائدة منه ، وإذا وضعناه بالإتيان بتصورات لها معان مختلفة ، فلم نصل إلى توضيحه ومن ثم نأت بالتحليل الصحيح . فُضف إلى ذلك أن التحليل يفترض أن لدينا معيار الترادف . أي أن يكون لدينا قواعد حاضرة محددة لأداء الترادف ، وهو أمر غير موجود . لعل موقفاً شبيهاً بذلك هو ما افزع مور إلى الاعتراف بأن التحليل الصحيح التام غير ممكن . ولقد دفع هذا الاعتراف بتجنشتين إلى أن يتخلى عن توضيح التصورات ببحث في تحليل تام لمعناها ، والاتجاه إلى بحث في الألفاظ والعبارات نقتش عن استخدامها المألوف ، فذلك يعطينا معناها أو معانيها .

٣ — على « منهج التحليل بالرد » عيوب كثيرة نذكر منها مباني :
(١) تحليل قضية ما هو الإنسان بقضية أخرى أو عدة قضايا مكافئة بالمعنى المنطقي للقضية الأصلية أي أنها تساويها في المعنى ، وهو شرط لم يستطع مور ورسل تحقيقه . إن قضية تتحدث عن أفراد الإنسان مثلاً لا تكافئ قضية تتحدث عن صنف الناس ، لأن عدة قضايا جزئية لن

تساوي في معناها قضية كلية ، إلا بإضافة قضية كلية جديدة ، كما قال رسل نفسه في منطقته . وإن مجموعة قضايا عن معطيات حسية لا تكافئ قضية عن شيء مادي ، لأنه لا يمكننا استبدال أحد الطرفين بالآخر ؛ يمكن القول إن قضية عن شيء مادي تتضمن قضايا عن معطيات حسية ، بمعنى أن إدراك هذا الشيء يلزم عنه أنك أدركت صفاته وخصائصه ، لكننا نكتشف حينئذ أنه إذا كانت القضية ق تتضمن القضية : ل فإن ل لا تساوي ق في معناها . لعل هذا ما دفع بعض الناقدين — مثل إيونج — إنقاذاً لمنهج مور و رسل إلى القول بأن التحليل الصحيح لقضية ما ليس الإتيان بقضايا مكافئة وإنما استنباط ما يلزم عنها من قضايا . (وهنا أسرعنا في العدو ولا زلنا في مكاننا ، إذ وصلنا أخيراً إلى المنهج الفرضي الذي ابتكره زينون ووضع سقراط . ١) . (ب) من أهداف منهج التحليل بالرد الوصول إلى ما يقع تحت الملاحظات الحسية من كائنات لسهولة فهمها وبساطتها ، والاستغناء عن الكائنات المجردة لصعوبة فهمها وتعقيدها ، لكن هل الحديث عن الأشياء المادية أصعب من الحديث عن المعطيات الحسية مثلاً ، أو أن الحديث عن صنف الناس أصعب من الحديث عن الأفراد ؟

٤ — لم يحقق الفلاسفة التحليليون المعاصرون هدفهم الأساسي من منهجهم وهو القضاء على الفلسفة التأملية أو الميتافيزيقية ، فمور و رسل يعترفان أن من موضوعات الفلسفة « إقامة حقائق عامة عن الكون ككل ، مما لا تسمح بالتحقيق التجريبي » ؛ والوضعية المنطقية التي حملت لواء إنكار الميتافيزيقا في الربع الثاني من القرن الحالي إنما وقعت في مواقف ميتافيزيقية مثل الأناثة solipsism عند شليك ، والرد الفيزيائي physicalism عند نيراث ؛ ولتجنشتين ورايل نظرياتها في المعنى والصدق والإدراك الحسي والتذكر وطبيعة العقل وموضوع الحالات والعمليات العقلية ونحو ذلك .

٥ — بعد اليأس من الوصول إلى تحليل تام لأي تصور أو قضية ،

يبدو أنه الأمل معقود - كما يقول بارنز - على التحليل المقنع^(١). فإذا عرفنا أن من طبيعة المذهب الفلسفي ألا تكون له ضرورة منطقية ، يجب ألا يطمع الفيلسوف في إقامة مذهب صادق دائماً أو مذهب يحيط بكل جوانب الحقيقة ، وإنما يقيم مذهباً مقنعاً ؛ كما أننا نفضل مذهب الفيلسوف الأكثر اتساعاً على المذهب الأقل اتساعاً . والبحث في موضوع الأقناع الفلسفي بقية في الفصل القادم..

W.H.F. Barnes, *The Philosophical Predicament*, p. 179, London, 1950. (١)

الفصل الثامن

المنهج والمذهب في الفلسفة

مقدمة

نجيب في هذا الفصل عن الأسئلة التي طرحناها في مقدمة الكتاب ، كما نستكمل البحث في مسألتين بدأناهما في الفصل الأول . لقد طرحنا الأسئلة الآتية : هل هناك منهج محدد للبحث الفلسفي يلتزم به الفيلسوف حين يقيم إحدى نظرياته ؟ وطالب الفلسفة لا يعرف في وضوح هذا المنهج كما أن ليس بين الفلاسفة إجماع على منهج واحد يلتزمون به . فهل هذا الغموض في أذهان طلاب الفلسفة عن جهل فيهم ؟ أم أن الفكر الفلسفي يقتضيه ؟ وهل هذا التباين بين الفلاسفة في مناهجهم مرض يتطلب علاجاً ؟ أم أنه طبيعة الفكر الفلسفي ؟ وهل يمكن للفلسفة أن تكون علماً ، أي هل للفلسفة موضوعات محددة ومنهج محدد ونتائج مثمرة يتناولها فيلسوف عن سابقه يصححها أو يعدلها أو يطورها ؟ أما المسألتان فهما اختلاف الفلاسفة ، ومعيار الحكم على نظرياتهم . وصلنا في الفصل الأول إلى أن الفلاسفة ليسوا مختلفين على النحو الذي تلوكه ألسن أعدائهم ، لأن بين الفلاسفة اتفاقاً كبيراً على موضوعات بحثهم ، وأن مذاهب الفلاسفة المختلفة تنطق باتصال الفيلسوف عن سابقه إفادة وتطوراً . ورأينا أن اختلاف الفلاسفة مرتبط بمعيار الحكم على نظرياتهم ؛ وصلنا في الفصل الأول أن لا صدق أو كذب في النظرية الفلسفية ، وإنما يجب أن نتحدث فقط عن قبول نظرية ما والإقتران بها ، وعدم قبول أخرى وعدم الإقتران بها ، وحددنا مقومات الإقتران بالبساطة والوضوح والشمول ، لكن يظل الإقتران

معياراً ذاتياً ؛ ونريد استكمال البحث في اختلاف الفلاسفة وفي معيار الاقتناع بنظرياتهم .

للفلسفة مناهج

ليس للفلسفة منهج واحد ، وإنما عدة مناهج . ميزنا في هذا الكتاب بين نوعين من المناهج الفلسفية ، نوع اختلط بالمذاهب الفلسفية بحيث يصبح المنهج جزءاً من فلسفة الفيلسوف ولا يمكن عزله عنها ، مثل أوغسطين وأنسلم وكنط وهيجل وبرجسون وسارتر . وغيرهم ، ولم نبحث في هذا النوع من المناهج . وهناك نوع آخر من المناهج أعلن بعض فلاسفة عنها في صراحة ووضوح ، ولم يعلن عنها البعض الآخر ، لكن يمكنك العثور عليها في ثنايا كتبهم ، ويمكنك في كلتا الحالتين أن تعزلها عن مذاهبهم ، وكانت هذه المناهج موضوع اهتمامنا . اخترنا خمسة من تلك المناهج هي المنهج الفرضي ، والمنهج التمثيلي ، ومنهج الشك واليقين ، ومنهج الظواهر ، ومنهج التحليل المعاصر ، ويوجد غيرها كثير . والآن نريد أن نسأل : هل يوجد عناصر مشتركة بين كل المناهج الفلسفية السابقة بحيث « نؤلف » منها منهجاً يقبله بوجه عام أغلب الفلاسفة على الأقل ، وإن اختلفوا في تفصيله ؟ نعم ، وانه لمنهج مألوف : إنه منهج التحليل والتركيب ، أو بعبارة أدق ، التحليل والفرض . هيا نفصله .

منهج التحليل

لقد سمي أفلاطون منهجه الفرضي تحليلاً ، لأنه تحليل فروض أو مواقف أو تصورات معينة ، إما لدحضها أو لتوضيحها أو لانتقاء عناصرها المقبولة ونبد عناصرها الأخرى التي لا تقف أمام النقد . وبرهان الخلف - وهو أحد صور المنهج الفرضي - يستخدمه كل فيلسوف لنقد نظرية سلفه قبل إقامة نظريته الجديدة . وكان لأرسطو عدة مناهج ، منها المنهج التمثيلي الذي عرضناه في الفصل الثالث ، ومنهج الاحتكام إلى الاستخدام

المألوف لالفاظ اللغة وعباراتها لتوضيح التصورات والمواقف التي يبحثها ، وقد يتفق معه الفلاسفة أو يختلفون ، لكن التحليل طابع أساسي عام في مناهجه ، إذ كان يحلل الشيء أو الواقعة أو الموقف أو التصور المركب إلى عناصره تحليلاً غير تجريبي . ولقد سمي ديكرت جانباً من منهجه تحليلاً ، لأنه كان يحلل أفكاراً وقضايا ومواقف معقدة ؛ ولعل تحليلات هوسرل ومور وزسل وقتجنشتين تطوير لموقف ديكرت في اتجاهات مختلفة . وإذا أضفنا إلى ذلك أن الفلاسفة يجمعون على تصور معين للفلسفة وهو أنها علم المبادئ الأولى للمعرفة والوجود ، فقد ثبت أن التحليل منهجهم جميعاً لأنه وسيلتنا إلى تلك المبادئ . ولئن سألت : وما التحليل ؟ لأجبنا إنه مراجعة ما لدينا من أقوال الفلاسفة السابقين وتناولها تناولاً نقدياً ، ثم تصنيف المشكلات الفلسفية وتمييزها ، فتقسيم المشكلة الفلسفية الواحدة إلى عدة مشكلات ، فتناولها واحدة واحدة بغية الوصول فيها إلى حل أو اتخاذ موقف معين بشأنها .

ولقد أعلن كثير من الفلاسفة أن الفلسفة توضيح وتحليل ، لدرجة توهم أن ذلك هو كل هدف الفلسفة ؛ هكذا فعل سقراط ، ونچون لوك ، وهيوم ، ومور وغيرهم . لكننا ندعو إلى عدم تصديقهم ، لأن الواجد منهم متى عبر خطوة التحليل — أو حتى قبل أن يعبرها — اتخذ موقفاً فلسفياً معيناً . يصل كل فيلسوف عملاق إلى إقامة مذهب فلسفي صغر أو كبر ، بعد انتهائه من تحليلاته ، ووسيلته إلى ذلك منهج التركيب أو الفرض .

منهج التركيب

التحليل والتركيب شقان لمنهج واحد ، أو أنها منهجان متضايقان ، لأن من يقوم بتحليل موقف مركب إلى عناصره يقصد الوصول إلى عناصره ليدرك الغامض فيها يوضحه ، وما هو خطأ أولئك يتجنبه ، وما هو عَرَضِي ليقبل اهتمامه به ؛ ولا يقف المحلل عند هذا الحد ، وإنما يريد ترتيب ما وصل إليه من عناصر ترتيباً جديداً ، أو يصنفها تصنيفاً جديداً

أو اكتشاف علاقات جديدة بين تلك العناصر ، أو هذه كلها جميعاً . وذلك هو التركيب : إنه الوصول بالموقف المركب القديم إلى مركب جديد . لكن كيف يصل الفيلسوف إلى ذلك الموقف الجديد ؟ يصل إليه بفرض . للفرض الفلسفي معطيات يبدأ منها ، فقد تكون هذه المعطيات تلك العناصر التي وصل إليها تحليله ، وإطالة النظر فيها وتأملها ، وقد تكون ملاحظاته للأشياء والمواقف الأخرى من حوله والمشكلات التي يراها مصدر قلقه وحيرته . ثم يطلق تخياله بعض الحرية ليصل إلى فكرة مركزية أو تصور أساسي ، قد يصل إليه باعتقاد أو بحس أو بخبرة خاصة . ذلك هو الفرض الفلسفي في أولى مراحلها . يحاول الفيلسوف حينئذ أن يتفاعل فرضه مع ما لديه من معطيات وعناصر ومواقف ، ليجمعه مبدأً مرجحاً له في اتخاذ موقف جديد من مشكلة أمامه ، ويصبح هذا الفرض أو هذه الفكرة المركزية نواة المذهب الفلسفي . ويذهب الفيلسوف به ليطبقه على سائر المشكلات ، وقد يعدله أو يطوره ، ثم يشرع في شرحه وتفصيله وتدعيمه بحجج أو تبريره ليكون موضوع اقتناع . وما المذهب الفلسفي إلا فرض أو وجهة نظر ، يحاول به الفيلسوف تفسير كل ما بالكون من أشياء ووقائع ، ومكانة الإنسان فيه ، وأن يجيب على أسئلة وأن يواجه مشكلاته .

المنهج الفلسفي ومناهج العلوم الأخرى

هنا نقارن المنهج الفلسفي الذي حاولنا إيجازه بمناهج البحث في العلوم الرياضية والطبيعية ، ونبدأ بالنسق الاستنباطي deductive system (أو الأكسيوماتيك axiomatic) ، وهو منهج البحث في الرياضيات . الاستنباط هو ارتباط مقدمات بنتيجة يربط معين بحيث إذا قبلنا المقدمات قبلنا النتيجة . ويتألف للنسق الاستنباطي من مقدمات أولية نضعها منذ البدء ونسلم بصدقها ، وهي مجموعة اللامعرفات والتعريفات والمصادقات ، ثم نستنبط منها بخطوات صورية محكمة قضايا تلزم عنها لزوماً منطقياً ، وهي النظريات الرياضية . ومن الممكن أن تعتمد العلوم الرياضية (كما هو الحال في الهندسة الاقليدية والهندسات اللاقليدية) باختلاف تلك المقدمات

الأولية ، والرياضي حرية اختيار مقدماته ، طبق معايير معينة . فهل ينتهج الفيلسوف في بحثه منهجاً رياضياً ؟ يتألف المذهب الفلسفي — أي مذهب فلسفي كما قلنا — من عدد من النظريات مترابطة متصلة الحلقات ، كما تتألف كل نظرية فيه من عدد من الحجج ، وكل حجة من عدد من المقدمات والنتائج . لكن النظرية الفلسفية تختلف عن النظرية الرياضية في ثلاثة أمور على الأقل . (أ) ليس من طبيعة النظرية الفلسفية أن تكون صادقة دائماً فإن الشك فيها ممكن ، بل ويمكن إنكارها دون وقوع في التناقض ، وذلك لأنها وجهة نظر . (ب) ليس من طبيعتها أن يكون بها الأحكام الاستنباطي الصارم ، بل لا يفسدها أن تقع فيما يراه المنطق أخطاء مثل تجاهل التعريفات أحياناً أو وقوع في الدور ونحو ذلك . يكفي النظرية الفلسفية أن تكون حججها مدعومة مقنعة . (ج) ليس بالفلسفة تعريفات للألفاظ التي تستخدمها ، يتفق عليها كل الفلاسفة . لكن بالفلسفة لا معارف ومصادرات ، وهنا نلاحظ أن اللامعرفات والمصادرات تتعدد بتعدد الفلاسفة ، فلكلٍ نقط بدايته ^(١) . وتختلف تلك البدايات في الفلسفة عنها في الرياضيات ؛ بينما توضع اللامعرفات والتعريفات والمصادرات في الرياضيات واضحة منذ البدء ، وتستنبط منها النظريات ، إذا باللامعرفات والمصادرات في الفلسفة فروض معينة تعبر عن جانب أو جوانب من موقف الفيلسوف ، يضعها منذ البدء ليقدّم بعد ذلك حججه دفاعاً عنها وتدعيماً أو تبريراً . ومن ثم ندرك قبول الدور في الحجة الفلسفية ^(٢) .

(١) وضع سينوزا فلسفته في صورته ظاهرياً استنباطي رياضي محكم ، تبدأ بتعريفات لمبادئ فقضايا . لكن انظر إلى افتتاحية كتاب الأخلاق ، نجد أول تعريفاته — تعريف الملة بذاتها *Causa Sui* — يفترض مواقف فلسفية معينة ، لا يقبل تعريفه إلا من اتفق معه في تلك المواقف ، إذ يفترض هذا التعريف مواقف معينة مثل تقرير العلية الكونية وتقرير وجود الله الذي لا تفصل ماهيته عن وجوده ، وما إلى ذلك .

(٢) أساء جاسندي فهم طبيعة المذهب الفلسفي حين اتهم ديكارت بالدور في اثنين من نظرياته ، كما أن ديكارت لم يكن بحاجة إلى دفع الاتهام ، ولقد كان رد ديكارت غير موفق على أي حال . أنظر : عثمان أمين : ديكارت ، القاهرة عام ١٩٤٦ . وقارن ص ٥٣ هامش (٣) من كتابنا .

من أمثلة اللامعرفات الفلسفية كلمات : معرفة ، شعور ، أنا ، موضوعية ، ذاتية . شك ، اعتقاد الخ . ومن أمثلة البديهيات أو المصادرات الفلسفية التي تكون في أوسع الأمر فروضاً فلسفية : الوجود الحقيقي هو الثابت الدائم لا المتغير المتحرك (أفلاطون) ، أو الوجود الحقيقي هو المتعين والحدود بزمن ومكان (أرسطو وهيجل) ، المعقول أعلى مرتبة من المحسوس (أفلاطون وأرسطو) ، الوجود كائن عضوي (أرسطو) ، لا يمكن تتابع سلسلة العلية إلى ما لا نهاية (أرسطو) ، أو التسلسل اللانهائي ممكن ، لكن يصبح التفسير منه مستحيل (كمنط) ، الذات مصدر كل حقيقة (ديكارت) ، الماهية سابقة على الوجود (ديكارت) ، أو الوجود سابق على الماهية (الوجوديون) ، العقل صحيفة بيضاء تنقش التجربة فيه بانطباعاتها (لوك) ، تبدأ المعرفة الانسانية من الحواس لكن لها ينابيع أخرى غير الحواس (كمنط) ، قضايا الإدراك العام Common sense صادقة دائماً (توماس ريد ومور) ، وما إلى ذلك . تلك وغيرها فروض يبدأ بها الفيلسوف ، وما النظرية أو المذهب عنده سوى تبريرها أو تدعيمها والدفاع عن وجهتها وصلابتها . نخلص من ذلك إلى أن المذهب الفلسفي مقدمات ونتاج ، لكنه لا يستخدم الاستنباط الصوري الحكم وإنما يتقدم منذ البدء بموقف معين بجملة ، ثم يشرحه ويفصله بحجج متسقة مترابطة هدفها اقناعك بوجهة نظر صاحب المذهب .

ننتقل إلى منهج البحث في العلوم الطبيعية ، ونبدأ بوجوب التمييز بين ما نسميه « المنهج الاستقرائي التقليدي » الذي بدأه فرنسيس بيكون وطوره جون مل من جهة ، و « المنهج الفرضي الاستنباطي » الذي يمارسه العلماء منذ منتصف القرن التاسع عشر حتى الآن (وإن كنا نجد جذوره عند جاليليو ونيوتن) . يقوم المنهج الاستقرائي التقليدي على أساسين ، هما الاعتقاد بالرباط العلي بين الحوادث ، والاعتقاد باطراد الحوادث في الطبيعة ، كما يقوم على ثلاث خطوات هي الملاحظات والتجارب ، وتكوين فرض يفسرها ، ثم تحقيق هذا الفرض ، وإنه لمنهج صالح لاكتشاف أغلب

قوانين علوم الأحياء وبعض قوانين الفيزياء والكيمياء . أما المنهج الفرضي الاستنباطي فإنه يتخذ مبدأ اطراد الحوادث مصادرة منهجية ، لكنه لا يصدر على مبدأ العلمية ؛ نقرره حين تؤكده الوقائع ونتجاهله فيما عدا ذلك . ونلاحظ أن المنهج الفرضي لا يفسر حوادث أو ظواهر بقدر ما يفسر قوانين سبق لنا الوصول إليها بالاستقراء التقليدي ، لكنها في حاجة إلى مزيد تفسير أو ربط منطقي . ولذلك فخطوات المنهج الفرضي الاستنباطي مختلفة عن خطوات الاستقراء التقليدي : البدء بتعميمات استقرائية ، فافتراض فرض مفسر ، وغالباً ما يكون هذا الفرض مشحوناً بصيغ رياضية مجردة لا تقبل التحقيق التجريبي المباشر ؛ فمحاولة استنباط ما يلزم عن تلك الصيغ من نتائج واستنباط ما يلزم عن هذه من نتائج أخرى حتى نصل إلى غلط من النتائج يمكن تحقيقها بالتجربة . ونلاحظ أن التحقيق التجريبي ليس ممكناً دائماً في تلك الحالات ، ولا نرفض الفرض رغم ذلك ، طالما أنه ينطوي على بساطة صورية ودقة رياضية . أمكننا بهذا المنهج الوصول إلى تفتيت الذرة واكتشاف تركيبها وقوانين حركاتها ، كما أمكن البحث في طبيعة الضوء - موجية أو جسيمية - والطاقة والاشعاع وما إلى ذلك^(١).

نظن أن المنهج الفلسفي ليس منهجاً استقرائياً تقليدياً . كل مقدمات النظرية العلمية - التي وصلنا إليها بالاستقراء - تجريبية ، بينما نجد في النظرية الفلسفية مقدمة واحدة أو أكثر تجريبية ، أما بقية المقدمات فغير تجريبية . تقبل هذه النظرية العلمية الاستقرائية تحقيقاً تجريبياً مباشراً ، بينما لا تقبل النظرية الفلسفية ، ذلك لأن النظرية الأخيرة لا تؤيدها التجربة ولا تنكرها كما فصلنا في الفصل الأول . نلاحظ ثالثاً أن نتيجة النظرية العلمية احتمالية ، كما أن النتيجة الفلسفية عند بعض الفلاسفة احتمالية ، لكن يختلف أساس القول بالاحتمال : النتيجة الاستقرائية احتمالية لأنها تفترض اطراد الحوادث وهو اعتقاد وليس مقدمة تجريبية . كما أنه ليس

(١) انظر كتابنا : الاستقراء والمنهج العلمي للمعاصر ، الفصل الثامن ، بيروت ١٩٦٦ .

مبدأً منطقيًا . أما أساس احتمال النتيجة الفلسفية عند بعض الفلاسفة — مثل رسل — فهو أن ليس لها يقين القضية الرياضية أو المنطقية ، وأن الفيلسوف ليس متأكدًا تمامًا من أن النتيجة تلازم عن مقدماتها لتعميد تلك المقدمات وتشابكها .

نلاحظ من جهة أخرى أن المنهج الفلسفي قريب من المنهج الفرضي الاستنباطي ، مع إدراك الاختلاف بين الفلسفة والعلوم الطبيعية في طبيعة البحث ونوع الموضوعات . حين يبدأ الفيلسوف بحث إحدى مشكلاته ، فإنه يجمع ما يناسبها من معطيات تجريبية ومعتقدات راسخة لدى الرجل العادي ، أو يجمع النظريات الفلسفية السابقة التي تناولت هذه المشكلة ، وتبين أن بها عيوبًا أو فجوات ، أو أن يجمع كلا المعطيات والنظريات ، وذلك شبيه بالتعميمات الاستقرائية التي يبدأ بها العالم الطبيعي . ثم ينظر الفيلسوف في تلك المعطيات والنظريات نظرة نقدية ، يحللها ويوضح غامضها ويستبعد ما هو عارض أو خاطيء ، بغية الوصول إلى فكرة أو فرض يمكن بواسطته أن يصوغ المشكلة صياغة جديدة أو يصنف المعطيات تصنيفًا جديدًا أو يربط بينها بعلاقات جديدة ، بل قد ينظر الفيلسوف فيما لديه من معطيات ، ومعه ابتداء ذلك الفرض في أولى مراحله ؛ وذلك شبيه بالفرض الذي يقوم به العالم لتفسير ما لديه من قوانين لا زالت بحاجة إلى تفسير . يحاول الفيلسوف ثالثًا أن ينظر في فرضه ، يشرحه ويفصله ويستنبط ما يلزم عنه من نتائج أو يعدّله ويطوره ، حتى يستطيع تفسير موقفه من مشكلته ومعطياتها ، على نحو أكثر وضوحًا وعمقًا ؛ وذلك شبيه بتناول العالم فرضه ، يستنبط ما يلزم عنه من نتائج أملًا في الوصول إلى نوع من النتائج تقبل التحقيق التجريبي أو على الأقل تثبت بساطتها الصورية ودقتها الرياضية . ولقد شبه أحد المناطقية الفرنسيين المنهج العلمي المعاصر بالمنهج الفلسفي حين رأى أنه ينحصر في الصعود من مجال التجربة إلى عالم العقل ، أي عالم الصيغ والمعادلات ، ثم نعود فنهبط إلى عالم الواقع لكي نضمن الصلة بين المعقول والواقع . ونحن في

ذلك أشبه بسجين الكهف عند أفلاطون : إذ يصعد من المحسوس إلى الأفكار ، ومن الكهف إلى العالم الحقيقي الذي يغمره ضوء الشمس ، ثم يعود فيهبط إلى الكهف لكي يهتدي فيه إلى المحسوس من جديد ، ويفسره بالأفكار ،^(١).

نخلص من هذه الفقرات إلى أنه يمكن تسمية المنهج الفلسفي — التحليل والتركيب — بالمنهج الفرضي ، ما دام الفرض الفلسفي هو قوام المذهب الفلسفي ، لكننا نلاحظ حينئذ أن الفرض عنصر أساسي في المنهج الرياضي ومنهج الطبيعيات كذلك ، وإن اختلف معنى الفرض ووظيفته في كل من تلك العلوم . نلاحظ أخيراً أن المنهج الفرضي قديم قدم أفلاطون .

المذهب في الفلسفة سابق على المنهج .

المنهج دائماً سبق منطقياً على النظرية ، سواء في الفلسفة أو في العلوم الرياضية أو الطبيعية أو الإنسانية ، لأن صدق أي نظرية أو قبولها يرجع إلى صدق مقدماتها أو قبولنا لها ، كما يرجع إلى سلامة الانتقال من مقدماتها إلى نتائجها . لكن المنهج قد يسبق النظرية أيضاً سبباً زمنياً وقد يتأخر عن إقامة النظرية ؛ فبعض العلوم يسبق منهجها نظرياتها في الزمن ، وقد يتأخر الإدراك الواضح للمنهج في بعضها الآخر على إقامة النظرية . لكن المنهج في الفلسفة متأخر زمنياً دائماً عن النظرية أو المذهب . لقد أدرك إقليدس منهج البحث في الرياضيات بوضوح قبل إقامته نظرياته الهندسية ، حين استنار بما كتبه أرسطو في التحليلات الثانية عن ذلك المنهج ، بالإضافة إلى ما أقاده من المنطق الجدلي أثناء دراسته طالباً في أكاديمية أفلاطون ؛ وقد قام كثير من علماء الطبيعة ببعض نظرياتهم بعد إدراك واضح لمنهج البحث في العلوم الطبيعية ، لكن بعضهم الآخر أقاموا نظرياتهم قبل إمكان صياغتهم منهج بحثهم في وضوح ، مثل جليبرت وجاليليو ،

(١) بول موي : المنطق وفلسفة العلوم ، ترجمة فؤاد زكريا ، القاهرة ، ص ١٧٦ .

فلما أقاموا نظرياتهم استطاعوا واستطاع علماء المناهج صياغة مناهجهم بوضوح . أما الحال في الفلسفة فمختلفة ، إذا استقرأنا الفلاسفة العظام — حتى من أعلن منهم عن منهجه بوضوح وصراحة — نجد أنهم لم يبدأوا بوضع منهجهم ثم شرعوا في إقامة مذاهبهم ، وإنما كانت العكس هو الصحيح : يبدأ الفيلسوف بالتخاذ موقف معين أو يدخل إلى تناول إحدى مشكلاته وفي ذهنه فكرة معينة ، تبدأ غامضة في أغلب الأحيان ، فينظر في مشكلته ويحاول حلها في ضوء ذلك الموقف أو تلك الفكرة ، فيشرع في توضيحها وتفصيلها في نفس الوقت الذي يقيم فيه مذهبه الفلسفي ، وفي أثناء ذلك أو بعد أن يقطع الفيلسوف شوطاً في إقامة نظرياته ، قد يعلن عن نوع منهجه ، وقد لا يعلن ^{لا يعلن} . ولعل جورج مور خير من عبّر عن هذا الموقف حين قال عن نفسه : « بدأت مناقشة عدة أنواع من المشكلات ، لأنه حدث أنها أثارت اهتمامي ، فاصطنعت مناهج معينة بدت لي ملائمة لتلك الأنواع من المشكلات » . خذ أمثلة على سبق المذهب في الفلسفة على المنهج . لقد اتخذ سقراط موقفاً معيناً وهو التفرغ للبحث في الاخلاق دون العلوم الطبيعية ، واتخذ موقفاً أخلاقياً معيناً هو ثنائية النفس والبدن في الإنسان ، وثنائية الروح والمادة في الكون ، وسمّى الأولى على الثانية ، ورأى أن خير منهج للوصول إلى توضيح موقفه هو مهاجمة مواقف خصومه بتحديد معاني الألفاظ التي يستخدمها ويستخدمونها ، ورأى أن وضوح الإدراك مساوٍ للسلوك الطيب أو مؤيدٍ إليه . ولقد دخل ديكارت إلى منهجه الجديد يصوغه بعد أن اتجه إلى موقف معين ، قد يكون وصل إليه بغموض في أول الأمر ، أو وصل إليه واضحاً منذ البدء ، يعبر عن موقفه هذا قوله المأثور : « كنت ولم أزل مهتماً بأن السؤالين المتعلقين بوجود الله وخلود الروح رئيسيان ينبغي أن نبرهن عليهما بالحجج الفلسفية لا بالحجج الدينية » . وقد وصلنا في دراستنا لمنهج ديكارت أنه كان متخذاً موقفاً فلسفياً معيناً حين كتب كتاب قواعد توجيهي ^{توجيهي} اللهن . نأخذ مثالنا الأخير من رسل . إن أول بحث قدمه رسل في المنهج الفلسفي كان محاضرة ألقاها في اكسفورد

عام ١٩١٤^(١)، لكنه كان قد مارس التحليل منهجاً في الكتابة الفلسفية قبل أن يبدأ القرن الحالي (كتابه عن لينتز). ومارس التحليل منهجاً في أبحاثه الرياضية والمنطقية في الثلاث عشرة سنة الأولى من هذا القرن ، وقد مارس التحليل في إقامة بعض نظرياته الفلسفية قبل عام ١٩١٤ (مشكلات الفلسفة ومعرفتنا للعالم الخارجي) . بل لم يعترف رسل أن التحليل منهج « متحيز » لموقف معين ، وأنه ليس المنهج الوحيد للبحث إلا في آخر كتبه (تطوري الفلسفي ١٩٥٩) .

اختلاف الفلاسفة

وصلنا في الفصل الأول من هذا الكتاب إلى إن معيار الحكم على المذهب الفلسفي إنما هو اقتناعنا به ، وأن مقومات الاقتناع كثيرة ، أهمها بساطة المذهب ووضوحه وشموله ، لكن الاقتناع معيار ذاتي على أي حال ، ولم نحدد بعد مدى الذاتية في قبول المذهب الفلسفي . وصلنا أيضاً إلى أنه توجد علاقة بين اختلاف الفلاسفة ومعيار حكمنا على أعمالهم : الفلاسفة مختلفون فيما يقيمون من مذاهب ، والناس مختلفون في الحكم عليها ، ولم نحدد بعد تلك العلاقة . توصلنا في الفصل الأول أخيراً إلى أحد أسباب اختلاف الفلاسفة ، وهو تشابك المشكلة الفلسفية الواحدة وتمقيدها ، ومن المحال على فيلسوف واحد - بل وعصر واحد - الإحاطة بكل جوانبها وعناصرها ، ومن ثم يتناول فيلسوف مشكلة ما من زاوية ، فيلاحظ فيلسوف آخر تقصيره في زواياها الأخرى أو يجد فجوة فيما قاله ، فيعمله ، بحيث تبدو مواقف الفيلسوفين متباينة لكنها قد لا تكون كذلك . والآن نريد البحث عن الأسباب الأخرى لاختلاف الفلاسفة ، وسوف نستطيع حينئذ أن نقول شيئاً عن معيار الاقتناع بالنظرية الفلسفية .

إذا صح ما قلناه في الفصل الأول أن المذهب الفلسفي « وجهة نظر »

(١) هذه المحاضرة « المنهج العلمي في الفلسفة » أصبحت أحد فصول كتابه تصانيف والمتنطق .

أو « رؤية جديدة » ننظر من خلالها إلى العالم من حولنا وإلى طبيعة الانسان ومكانته في العالم ، لزم أن تتعدد المذاهب الفلسفية تبعاً لتعدد وجهات النظر . لكن ماذا يكون وجهة نظر الفيلسوف ؟ إنها التقاء عنصر شخصي وعنصر موضوعي ؛ ولناخذ العنصر الموضوعي أولاً . إن فلسفة الفيلسوف تعبير صادق أو غامض عن عصره ، وتحوي أيضاً عناصر أو مواقف يستتب بها عصره أو يضيفها هو إلى عصره . ولذلك فالفيلسوف الحق جهاز استقبال دقيق لكنه عبقرية مبدعة أيضاً . ونعني بالعصر هنا « مجتمعات التيارات الفكرية والاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية والدينية السائدة » وما تلقاه الفيلسوف في صباه وفي بيئته على وجه العموم من المنزل والمدرسة والمجتمع والكتب . إن فلسفة أفلاطون - في جانب منها - تعبير صادق عن ارسطو قراطية اسرته وديموقراطية مدينته ورياضيات أساتذته وتصوفهم . وفلسفة ديكارت في جانب منها تعبير صادق عن نفور عصره من سلطان الكنيسة وسلطان الفلسفة المدرسية وما تبع ذلك من شك في عقائد الدين وغيره ، وتعبير أيضاً عن البيئة العلمية والرياضية التي عاشها ، ويمكنك إلقاء الضوء على فلسفة كل فيلسوف بلا استثناء بدراسة عصره .

لكن هذا العنصر الموضوعي ليس إلا جانباً واحداً فقط من جوانب فلسفة الفيلسوف التي تكون وجهة نظره . لوجهة نظره جانب شخصي ، وهو ما وُفق ولیم جیمس في تسميته المزاج الشخصي *personal temperament* أو التركيب الانفعالي *emotional constitution* ، وقال بشأنه « إن تاريخ الفلسفة هو إلى حد كبير تاريخ صراع معين بين الأمزجة الانسانية »^(١) ، والمقصود بالمزاج الشخصي أن لكل انسان اتجاهات فردية

(١) أخذنا عن جيمس فكرته الأساسية دون موقفه مفصلاً ، حيث به فجوات وعيوب .

انظر : W. James, *Pragmatism*, Ch. I, Meridian ed., N. Y. 1955

وأيضاً مقالة القيم الذي نشر أولاً في مجلة *Mind* عام ١٨٧٩ وعنوانه « دوافع التفلسف »
"The Sentiment of Rationality" ، وقد أعيد نشره في :

Essays in Pragmatism, by W. James, ed. with an Introduction by A. Castell, N. Y., 1948.

ومعتقدات راسخة وتحيزات خاصة ، يسلك في حياته اليومية ويفكر في الأمور النظرية وفقاً لها وعلى هداها . إن الاختلاف في الأمزجة أمر مألوف في الأدب والفن والسياسة وسلوكنا الخلقى اليومي ؛ يمكنك تصنيف الأدباء إلى كلاسيكيين وواقعيين ، والساسة إلى داعين إلى سيادة القانون والسلطة ، أو داعين إلى نيل سيادة القانون والسلطة ، ولكل إنسان في معاملاته مع الناس مزاج خاص : إما أن يعيش مبادئ خلقية مثالية أو عقلية صارمة ، أو توجهه انفعالاته ولذته الخاصة . إن الأمر كذلك في الفلاسفة ، إذ يمكنك تصنيف الفلاسفة في نماذج عريضة ، وما هذه النماذج إلا تصنيف أمزجة ؛ نتحدث مثلاً عن المزاج العقلي والمزاج التجريبي ، أو المزاج المثالي والمزاج المادي ، مزاج الشك ومزاج الاعتقاد والتقرير . خذ مثلاً فيلسوفين أحدهما عقلي والآخر تجريبي ، نحمد الأول بحب الاحتمال إلى العقل ومبادئه متخلصاً من علاقات الحواس والخبرة الحسية ، والثاني بحب الواقع المحسوس ويتلهف على جمع الوقائع في تنوعها وتباينها ؛ ويعملها أساس معرفته . نلاحظ أنه لا يوجد من يستقي لحظة عن المبادئ والوقائع معاً ، فالفيلسوف العقلي ليس أقل شغفاً من زميله التجريبي يجمع الوقائع (ديكارت) ، وليس الفيلسوف التجريبي أقل حرصاً على وضع مبادئ (هوبس) ، ولذلك فالفرق بين المزاج العقلي والمزاج التجريبي هو في مزيد اهتمام بالمبادئ وثقة بها عند العقلي ، ومزيد اهتمام بالواقع والجزئيات عند التجريبي .

هذا المزاج الشخصي مكتسب في جانب منه من البيئة التي يعيش فيها الفيلسوف ، ويرجع اختلاف الاتجاهات الفردية والتحيزات الخاصة إلى اختلاف البيئة ؛ ديكارت وهوبز متعاصران لكنهما يعبران عن مزاجين مختلفين ، لاختلاف بيئة كل منهما ، وكذلك الحال في الفرق بين لينتر ولوك ، سارتور ورسل ... الخ . لكنك تجد فيلسوفين يعيشان في عصر واحد وبيئة واحدة بل وفي وقت واحد ، ورغم ذلك فمزاجهما مختلف ، وهنا يتضح العنصر الثاني الخالص الذي يتفرد به شخص عن غيره ؛ خذ على سبيل المثال : افلاطون وأرسطو ، ديكارت وجاسندي ، توماس ريد وهيوم ، تشارلز بيرس ووليم جيمس ، إرنست هايكسل (E. H. Haeckel) .

وهانس دريش H. A. Driesch ... الخ . يمكنك التمييز في كل زوج من هؤلاء بين مزاجين مختلفين أو نمطين متباينين من الاتجاه الفكري : بكل منهما يثق بمزاجه الخاص ويكون هذا المزاج قاعدته لتفضيل نوع من السلوك والتفكير على آخر وموضع استحسانه ، يريد كل منهما العالم الذي يلائم مزاجه . ولا مجال لاقتناع أحدهما الآخر بوجهة نظره ، لأن كلا منهما يعتقد أن مزاجه هو النموذج الصحيح . ولا تسل لم يصر كل شخص على صدق موقفه ومزاجه ؟ ولا تسل ماذا يكون العنصر الشخصي من مزاج أي شخص ؟ ذلك لأن الجواب ليس ممكناً ولا هو بالأمر المرغوب . لا تسل لم يتركب كذا من كيت وكيت ؟ وإنما يمكنك فقط أن تسأل مم يتركب ؟ لا تسل لم يتركب الذرة من بروتون والكترون ... وإنما عليك فقط أن تصف تركيبها ، ويبدو أن من الخطأ أن تسأل عن شيء موجود لم هو موجود ، وإنما عليك أن تفهمه وتصنفه وتحله .

إن صحت ملاحظتنا السابقة ، لزم أن تختلف المذاهب الفلسفية لأسباب عدة : اختلاف العصر والبيئة والمزاج الشخصي الذي يثق به صاحبه ، بالإضافة إلى أن للمشكلة الفلسفية دائماً جوانب عدة ، تحتاج إلى عدة فلاسفة ليعيطوا بها . يمكننا تطبيق هذا الموقف على مشكلة معيار الحكم على قبول مذهب فلسفي أو تفضيل نظرية على أخرى بتناولان مشكلة واحدة . قلنا من قبل أن معيار الحكم هو الاقتناع ، وأن مقومات الاقتناع هي بساطة المذهب ووضوحه وشموله ، ونقول الآن أن المزاج الشخصي بالمعنى الذي حددناه هو قاعدة الاقتناع بمذهب ما أو قبوله ، وقاعدة تفضيل مذهب على آخر ؛ يقبل قارئ الفلسفة ذلك المذهب الفلسفي الذي يتلاءم مع مزاجه الشخصي وتركيبه الانفعالي ، ويعطيه العالم الذي يغدّي هذا المزاج . نكرر أن المزاج الشخصي هو المركب من التيارات الفكرية والسياسية والاجتماعية والعقائدية والسياسية السائدة ، وما ينشأ عن ذلك من أسئلة ملحة وشعور بالقلق والضيق والهلع يراد القضاء عليها ، مضافاً إليها التركيب الانفعالي الفردي الذي لا يمكن لصاحبه الانسلاخ عنه .

هل الفلسفة علم ؟

نعود إلى سؤال طرحناه في مقدمة الكتاب ، وهو هل يمكن للفلسفة أن تكون علماً ؟ ولجيب بما يلي في ضوء ما قلنا به من دراسات ، ونبدأ بالنقط التي تجعل من الفلسفة علماً . للعلم ثلاث مقومات أساسية : أن تكون له موضوعات محددة تميزه عن غيره من العلوم ، وأن يكون له منهج محدد ، وأن يصل إلى نتائج يأخذها الباحثون عن سبقهم ، يكتشفون ما بها من فجوات فيعدلونها أو يطورونها . وصلنا فيما سبق إلى أن الفلاسفة متفقون على موضوعات محددة لبحثهم تميز الفلسفة من غيرها من العلوم ، وإذا وجدنا خلافاً صارخاً على هذه الموضوعات بين فيلسوفين ، فليس الخلاف بينهما في الواقع على موضوعات البحث وإنما خلاف على قدر الاهتمام ، فقد يتم أحدهما بموضوع أو أكثر يملك عليه كل انتباهه وجهده بحيث يتجاهل الموضوعات الأخرى ، وتكون هذه موضوع اهتمام الثاني . تنتقل إلى المناهج . بالفلسفة مناهج مختلفة متبايزة ، ولا عيب في اختلافها ، لأن لكل مشكلة فلسفية منهجاً يلائمها ، وفي بعض المناهج فجوات وبعضها الآخر معرض للتقد ، لكن هذه الميوب لا تهدد كيانها . وعلى أي حال يمكن رد تلك المناهج الفلسفية إلى منهج واحد يقبله أغلب الفلاسفة ، وهو منهج التحليل والتركيب ، أو منهج التحليل والفرص ، والآن خذ النتائج التي يصل إليها الفلاسفة . نعم ليس بين الفلاسفة اتفاق فيما يصلون إليه ، لكن النظرة الفاحصة لأعمال الفلاسفة تكشف أن تاريخ الفلسفة ينطلق بالاتصال والتطور ، فما من فيلسوف يبدأ من عدم ، وإنما يبدأ كل فيلسوف بمناقشة نقدية لأراء السابقين عليه ، ويفيد منها ، قبل أن يبدى بموقفه الذي يرى أن به شيئاً جديداً ؛ وقد يقين في نهاية الأمر أن اختلاف نظرية فلسفية عن أخرى حول مشكلة بعينها إنما هو اختلاف تعديل أو تطوير ، أو أن الاختلاف يرجع إلى تناول عدة فلاسفة لمشكلة ما من جوانب متعددة ، حيث يصعب على فرد واحد الاحاطة بكل وجود المشكلة لتعقيدها .

لكن الفلسفة تختلف عن العلوم الأخرى في أمرين أساسيين .
 (أ) بينما تكتشف العلوم الأخرى أشياء أو قوانين أو نظريات جديدة تزيد من فهمنا للعالم والانسان ، إذا بالفلسفة لا تكتشف شيئاً جديداً في العالم وإنما تقدم رؤية جديدة أو وجهة نظر جديدة للعالم الموجود الذي نعيش فيه وتلقي ضوءاً على طبيعة الانسان ومكانته فيه . وهنا نضيف نقطة جديدة بشأن اختلاف الفلاسفة : ما دامت المذاهب الفلسفية وجهات نظر ، فهي متعددة مختلفة ، وليس في هذا الاختلاف مأساة ولا مرض ، وإنما هو أمر طبيعي مقبول ، لتعدد المشكلات الفلسفية وتعدد وجود المشكلة الواحدة ، واختلاف العصر ، والتركيب الانفعالي الخاص بالفيلسوف . (ب) بينما يمكننا الحكم على النظرية العلمية بالصدق أو بالكذب ، لا يمكننا اصدار هذا النوع من الحكم على النظرية الفلسفية ، فلا صدق فيها أو كذب ؛ يمكننا الحديث فقط عن اقتناعنا بها وقبولنا لها أو عدم قبولنا لها ، ويتحدد الاقتناع ببساطة النظرية ووضوحها ، ويختلف مدى الاقتناع من فرد لآخر باختلاف التركيب الانفعالي لكل فرد ، ونوع النظرية التي تقدم له السكينة الذهنية والطمأنينة العقلية .

ام مصادر البحث

- 1 — Aristotelian Society (ed.), *Philosophical Studies, Essay in Memory of L. S. Stebbing*, London, 1948.
- 2 — Aristotle, *Physica, Metaphysica*, in *The Works of Aristotle*, translated into English by J. A. Smith & W. D. Ross, London, 1928.
- 3 — Ayer, A. J., *The Problem of Knowledge*, London, 1956.
- 4 — ———— "Philosophy and Language" 1960, included in *Clarity is not Enough*, ed. by Lewis, H. D., London, 1963.
- 5 — ———— *The Concept of A Person and Other Essays*, London, 1963.
- 6 — ———— "On Making Philosophy Intelligible", a lecture to the British Association, 1963.
- 7 — Barnes, W. H. F., *The Philosophical Predicament*, Adam & Black, 1950.
- 8 — Beck, L. J., *The Metaphysics of Descartes, A Study of The Meditations*, Oxford, 1965.
- 9 — Beck, L. W., *Philosophic Inquiry, An Introduction to Philosophy*, N. J., 1962.
- 10 — G. Bird, *Philosophical Tasks*, London, 1972.
- 11 — Bochenski, I. M., *Contemporary European Philosophy*, trans. from German by D. Nicoll & K. Aschenbrenner, California, 1956.
- 12 — Brehier, E., "The Creation of The Eternal Truths in Descartes' System" (1940), in *La Philosophie Et Son Passé*; translated and included in: *Descartes: A collection of Critical Essays*, ed. by W. Doney, London, 1967.
- 13 — Broad, C. D., *The Mind and its Place in Nature*, London; 1925.
- 14 — ———— *Scientific Thought*, London, 1927.
- 15 — ———— "Two Lectures on the Nature of Philosophy", included in: *Clarity is not Enough*, ed. by Lewis.
- 16 — Burnet, J., *Greek Philosophy : Thales to Plato*, London, 1914, reset and reprinted, 1964.
- 17 — Collingwood, R. G., *An Essay on Metaphysics*, Oxford, 1940.
- 18 — ———— *The Idea of Nature*, London, 1945.
- 19 — Cornford, F. M., *Plato's Theory of Knowledge*, London, 1935.

- 20 — Descartes. *Philosophical Works*. 2 vols., trans. by E. Haldane and G. Ross, London, 1931.
- 21 — ——— *Philosophical Writings: A Selection*, trans. and ed. by Anscombe & Geach, and introduced by Koyré, London, 1970.
- 22 — Emmett, D., *The Nature of Metaphysical Thinking*. London, 1949.
- 23 — Farber, M., *The Foundation of Phenomenology: E. Husserl and the Quest for a Rigorous Science of Philosophy*. N. Y., 1968.
- 24 — ——— "Phenomenology", in *Twentieth Century Philosophy*, ed. by D. D. Runes, N. Y. 1943.
- 25 — Findley, J. N., *Hegel: A Re-Examination*, London, 1970.
- 26 — Gewirth, A., "Clearness and Distinctness in Descartes", *Philosophy*, April, 1943, now included in Doney's *Collection of Critical Essays on Descartes*, London, 1967.
- 27 — Hintikka, J., "Cogito Ergo Sum: Inference or Performance?" in *Philosophical Review*, Jan. 1962, now included in Doney's *Collection*.
- 28 — Husserl, E., "Philosophy as a Rigorous Science", trans. and introd., under the title: *Phenomenology and The Crisis of Philosophy*, by Q. Lauer, N. Y., 1965.
- 29 — ——— *Ideas, General Introduction to Pure Phenomenology*, trans. by Boyce Gibson, London, 1931.
- 30 — James, W., "The Sentiment of Rationality", *Mind*, 1879, now included in *Essays in Pragmatism* by W. James, ed. and introd. by A. Castell, N. Y., 1948.
- 31 — James, W., *Pragmatism*, N. Y., 1907.
- 32 — Johnstone, Jr, H. W., *Philosophy and Argument*, Pennsylvania, 1959.
- 33 — Kenny, A., *Descartes on Ideas*, London, 1967.
- 34 — Kneale, W. & M., *The Development of Logic*. London, 1964.
- 35 — Korner, S., *Fundamental Questions in Philosophy*, Middlesex, 1971.
- 36 — Macdonald, M., (ed.) *Philosophy and Analysis*. Oxford, 1954.
- 37 — Moore, G. E., *Philosophical Studies*. London, 1922.
- 38 — ——— *Philosophical Papers*. London, 1954.

- 39 — ——— "A Defence of Common Sense" in *Contemporary British Philosophy*, Vol. II, ed. by Muirhead, London, 1925.
- 40 — ——— "A Proof of An External World" (1939), now in *Studies in Philosophy*, ed. by Findley, J.N., London, 1966.
- 41 — Passmore, J., *Hundred Years of Philosophy*, London, 1966.
- 42 — Pears, D. F., *Russell and the British Tradition in Philosophy*, Collins, 1967.
- 43 — ——— (ed.), *The Nature of Metaphysics*, London, 1954.
- 44 — Pitcher, G., (ed.), *Wittgenstein, The Philosophical Investigations: A Collection of Critical Essays*, London, 1968.
- 45 — Plato, *The Dialogues of Plato*, trans. into English with analyses and introductions, by B. Jowett, Vol. II, London, 1964.
- 46 — Price, H. H., "Clarity is not Enough" (1945), included in *Clarity is not Enough*, ed. by Lewis, London, 1963.
- 47 — Quine, W. V. O., *From a Logical Point of View*, 2nd ed. revised, Cambridge, 1961.
- 48 — Ross, W. D., *Aristotle*, 5th ed., London, 1956.
- 49 — Runes, D. D., (ed.), *The Dictionary of Philosophy*, N.Y., 1945.
- 50 — Russell, B., *Our Knowledge of the External World*, London, 1914.
- 51 — ——— *Mysticism and Logic and Other Essays*, London, 1918.
- 52 — ——— *A History of Western Philosophy*, London, 1945.
- 53 — ——— *Logic and Knowledge, Essays 1901 - 1950*, ed. by March, London, 1956.
- 54 — ——— *My Philosophical Development*, London, 1959.
- 55 — Ryle, G., "Philosophical Arguments", inaugural Lecture at Oxford, 1945.
- 56 — ——— "Systematically Misleading Expressions" in *Logic and Language*, Vol. I, ed. by A. Flew, Oxford, 1953.
- 57 — ——— "Categories" in *Logic and Language*, Vol. II, ed. by Flew, Oxford, 1953.
- 58 — ——— *The Concept of Mind*, London, 1949.

- 59 -- Salmon, W. C., *Logic*, N. J., 1963.
- 60 -- Schilpp, P., (ed.), *The Philosophy of G. E. Moore*, N. Y., 1942.
- 61 -- ——— *The Philosophy of B. Russell*, N. Y., 1944.
- 62 -- Spinoza, *Ethics and De Intellectus Emendatione*, trans. by A. Boyle, with introduction by G. Santayana, London, 1910.
- 63 -- Stace, W. T., *A Critical History of Greek Philosophy*, London, 1962.
- 64 -- Taylor, A. E., *Elements of Metaphysics*, London, 1903.
- 65 -- Warnock, G. J., *English Philosophy Since 1900*, London, 1969.
- 66 -- White, A. R., *G. E. Moore : A Critical Exposition*, Oxford, 1958.
- 67 -- Williams, B., "The Certainty of The Cogito", now included in *Descartes : A Collection of Critical Essays*, ed. by Doney.
- 68 -- Wisdom, J., "The Metamorphosis of Metaphysics", a lecture at The British Academy, 1961.
- 69 -- Wittgenstein, L., *Philosophical Investigations*, Oxford, 1958.
- 70 -- Zeller, E., *Outlines of the History of Greek Philosophy*, trans. by Palmer, London, 1931.

٧١ — پول موي : المنطق وفلسفة العلوم ، ترجمه الى العربية الدكتور فؤاد
زكريا ، القاهرة

